As Ideologias e o Poder em Crise



4ª Edição

Norberto Bobbio

Editora UnB

Norberto Bobbio é um dos mais brilhantes pensadores contemporâneos. Iniciou sua carreira acadêmica como docente na Universidade de Siena, transferindo-se depois para a de Pádua, e finalmente para a de Turim, da qual é catedrático desde 1948. *As ideologias e o poder em crise* é uma feliz reunião de artigos jornalísticos que marcaram o reencontro deste pensador com a imprensa e com o hábito da crônica regular.

Outros lançamentos da Editora UnB:

O espírito das leis
(2ª edição revista)
Montesquieu

Filosofia da história
G.W.F. Hegel

Lísis
Platão

Do mesmo autor:

Dicionário de política
(8ª edição)
com Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino

Teoria do ordenamento jurídico
(6ª edição)

Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant
(3ª edição)

A teoria das formas de governo
(8ª edição)

As ideologias e o poder em crise





Norberto Bobbio

As ideologias e o poder em crise

4ª edição

Tradução

João Ferreira

Revisão técnica

Gilson Cesar Cardoso

EDITORA



UnB

Direitos exclusivos para esta edição:
EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
SCS Q. 02 Bloco C N° 78 Ed. OK 2° andar
70300-500 Brasília DF
Fax:(061)225-5611

Título original: *Ideologie e il potere in crisi*

Impresso no Brasil IMPRENSA OFICIAL

EDITORAÇÃO
EWANDRO MAGALHÃES JÚNIOR E REGINA COELI ANDRADE MARQUES

REVISÃO
FÁTIMA REJANE DE MENESES E WILMA GONÇALVES ROSAS SALTARELLI

CAPA
CRISTINA GOMIDE (FORMATOS DESIGN E INFORMÁTICA)

ISBN: 85-230-0262-6

Ficha catalográfica elaborada pela
Biblioteca Central da Universidade de Brasília

Bobbio, Norberto
C 392 As ideologias e o poder em crise / Norberto Bobbio: tradução de João Ferreira; revisão técnica Gilson César Cardoso. - Brasília : Editora Universidade de Brasília. 4ª edição, 1999.
240 p.

340.11
Título original: Ideologie e il potere in crisi.
301.152.4 32

Sumário

TERCEIRA PARTE
OS FINS E OS MEIOS

Se a lei ceder

A lógica da guerra

Fúria destrutiva

Os fins justificam os meios?

Os homens como coisas

Dois códigos diferentes mas necessários

A política não pode absolver o crime

A consciência moral perante a violência

O braço armado da tirania

O pacto dos violentos

QUARTA PARTE
EXISTE A TERCEIRA VIA?

A terceira via não existe

A via democrática

A via e a meta

Quem deixa a via velha

A via intermediária

Um apólogo

Vida difícil para a "terceira força"

QUINTA PARTE
O MAU GOVERNO

O dever de sermos pessimistas

A lição da história

A Constituição não tem culpa

Partidos ou facções?

É preciso governar

Quem governa?

Os meandros do poder

APÊNDICE
TRÊS PERSONAGENS DA "ITÁLIA CIVIL"

Nota preliminar

Devo ao meu amigo Giovanni Spadolini a idéia de reunir num volume da coletânea *Quaderni di Storia*, por ele dirigida, os artigos que publiquei em *La Stampa* e *Avanti!* nos últimos quatro anos. Devo ao diretor de então, Arrigo Levi, e ao inesquecível amigo Cario Casalegno o fato de ter-me decidido a aceitar o convite de colaborar periodicamente num jornal.

Há trinta anos não escrevia regularmente num jornal, desde os tempos de *Giustizia e Libertà,* jornal esse dirigido por Franco Venturi e que circulou por alguns meses em Turim, logo após a Libertação. O motivo deste retorno foi o debate que mantive com alguns intelectuais comunistas sobre o pluralismo: Aldo Tortorella, Nicola Badaloni e Biagio De Giovanni, no Festival Nacional da *Unità* em Nápoles, em setembro de 1976.

O diretor de *La Stampa* mandou a Nápoles Gaetano Scardocchia e publicou, assinado por este, um artigo intitulado "Três perguntas de Bobbio ao PCI" (17 de setembro de 1976). O artigo através do qual se iniciou minha colaboração no jornal (e também o primeiro desta coletânea) e que foi publicado com um título um pouco didascálico — "O que é o pluralismo" — continha a essência desse debate. Enviado pelo diretor do jornal a eminentes políticos de diversos partidos, intervieram, para esclarecer suas respectivas posições, Antonio Giolitti, Ingrao, Ugo La Malfa, Zanone e Zaccagnini. Em seguida, o debate se estendeu a outros jornais com artigos de filósofos, historiadores, sociólogos e cientistas políticos, como Cerroni, Farneti, Ferrarotti, Fisichella, Galasso, Lucio Lombardo Radice, Alessandro Passerin d'Entrèves, Spriano e Tullio Altan. Respondi com outros artigos sobre o tema: juntamente com o primeiro, representavam a nova proeza de minha carreira de jornalista e constituem agora a primeira parte desta coletânea.

Terminado (mas não esgotado) o debate sobre o pluralismo, o curso dos acontecimentos não deixou de oferecer-me outras oportunidades para dialogar ou induzir o diretor do jornal a dialogar comigo. Escrevi, por este motivo, outros artigos. Ao recolhê-los, percebi que poderia dividi-los em quatro temas principais (sem contar o pluralismo que vai à guisa de introdução): o socialismo e suas relações com o inimigo-irmão (umas vezes mais irmão, outras mais inimigo, de acordo com as circunstâncias), o comunismo; a violência e o problema, a esta estreitamente associado, da relação entre Estado e força e entre moral e política; a terceira via, que não deve ser confundida com a terceira força; e a crise das instituições. Intitulei as diversas partes: 1. *O que é o socialismo?* 2. *Os fins e os meios.* 3. *Existe a terceira via?* 4. O *mau governo.*

A conselho do diretor da coletânea, são publicados em apêndice três retratos de personagens que nos são caros como representantes daquela Itália ideal, a "sua" Itália da razão e a "minha" Itália civil, a que ficamos fiéis na lembrança e firmes na esperança.

Reconheço que a republicação de artigos de jornal é um ato discutível. Tenho uma única atenuante: quase sempre me esforcei por ligar o problema quotidiano a um tema geral ou de filosofia política ou de ciência política, duas disciplinas a que dediquei boa parte de meus estudos e de minhas preleções universitárias.

Em resumo, quase sempre busquei em minhas intervenções uma oportunidade para tentar aproximar o leitor comum de alguns problemas fundamentais da política; de forma particular, dos grandes temas das ideologias políticas e da organização do Estado.

A princípio encontram-se os artigos sobre liberdade e igualdade e suas inter-relações, e também os que dizem respeito à distinção entre socialismo e comunismo; posteriormente, os que se referem à relação entre Estado e força, entre Estado e violência, entre Estado e guerra, assim como à governabilidade das sociedades complexas e às características específicas da crise italiana. Por uns e por outros perpassa o tema da relação entre moral e política. Todos, enfim,

giram em torno de um problema central, que é a democracia: pluralismo e democracia, socialismo (ou comunismo) e democracia, violência e democracia, terceira via e democracia, bom governo (ou mau governo) e democracia. Na verdade, são variações sobre um mesmo tema, que é a atormentada democracia italiana, frágil, mas, apesar de tudo, viva.

Não é preciso lembrar que os anos em que apareceram estes artigos, de fins de 1976 a fins de 1980, são anos de permanente e sucessivo agravamento da instabilidade política. Em julho de 1976, teve início a sétima legislatura, que durou apenas três anos, foi sucedida pela oitava, com os dois governos de Cossiga, seguidos do breve governo de Forlani. Essa fase se caracteriza pela tentativa abortada dos governos de coligação nacional e do retorno às velhas coligações, assim como pela mais temerária e clamorosa ação terrorista, na qual se destaca o assassinato de Aldo Moro em 9 de maio de 1978.

Retomando o título de um livro de Julien Benda, publicado logo após a Libertação, poderia definir nosso estado de coisas como uma "democracia posta à prova". É esta prova difícil, incerta e não-resolvida que me fez falar num dos artigos no "dever de ser pessimista". Desejaria, por agora, acrescentar apenas que tal dever não exclui o desejo e a esperança de que a prova seja superada.

Setembro de 1981 Norberto Bobbio

PRIMEIRA PARTE
Pluralismo

O que é o pluralismo?

É candente a discussão em torno do pluralismo. Trinta anos atrás éramos todos democratas. Hoje somos todos pluralistas. Mas estaremos certos de saber o que se entende por pluralismo?

O termo é novo, mas o conceito não. Que uma sociedade é tanto melhor governada quanto mais repartido for o poder e mais numerosos forem os centros de poder que controlam os órgãos do poder central é uma idéia que se encontra em toda a história do pensamento político. Uma das formas tradicionais para distinguir um governo despótico de um governo não-despótico é observar a maior ou menor presença dos chamados corpos intermediários e, mais precisamente, a maior ou menor distribuição do poder territorial e funcional entre governantes e governados. A alta concentração de poder que não tolera a formação de poderes secundários e interpostos entre o poder central e o indivíduo, e que anula toda a oposição ao arbítrio do governante, caracteriza essencialmente todo governo despótico.

Neste critério baseava-se a distinção que Maquiavel fazia entre o reino turco e o reino da França. Enquanto a monarquia turca "é governada por um senhor, com os outros como servos", o rei da França "está no meio de uma multidão antiga de senhores reconhecidos e amados no país por seus súditos, que o rei não pode eliminar sem correr riscos".

A Montesquieu se deve, como sabemos, a análise mais ampla e profunda do despotismo, o qual se distingue dos governos não-despóticos pela ausência dos corpos intermediários: "O governo monárquico tem uma grande vantagem sobre o governo despótico. Já que sua natureza requer que o Príncipe tenha subordinadas a ele várias ordens conexas com a Constituição, o Estado fica mais firme, a Constituição menos abalável e a pessoa dos governantes mais

segura".

Hegel, aplaudido ou censurado como o teórico do Estado total, e sob influência direta de Montesquieu, retoma muitas vezes o conceito da pluralidade das "esferas particulares" que Se desenvolvem nas sociedades mais avançadas como única garantia contra o poder absoluto do monarca, mais uma Vez como critério de distinção entre governo livre e governo despótico. A mais antiga forma de domínio, que é, segundo uma tradição secular, o despotismo oriental, caracteriza-se pela "totalidade da vida estatal... ainda involuída, uma vez que suas esferas particulares ainda não alcançaram autonomia própria". A forma mais moderna de domínio, que pára Hegel como para a maior parte dos filósofos da restauração ainda é a monarquia constitucional, caracteriza-se por um poder de natureza tal que "fora dele as diversas esferas devem ter sua própria autonomia".

Quando hoje se fala de pluralismo ou de concepção pluralista da sociedade, ou coisa semelhante, entendem-se mais ou menos claramente essas três coisas. Antes de tudo, uma constatação de fato: nossas sociedades são sociedades complexas. Nelas se formaram esferas particulares relativamente autônomas, desde os sindicatos até os partidos, desde os grupos organizados até os grupos não-organizados, etc. Em segundo lugar, uma preferência: o melhor modo para organizar uma sociedade desse tipo é fazer com que o sistema político permita aos vários grupos ou camadas sociais que se expressem politicamente, participem, direta ou indiretamente, na formação da vontade coletiva. Em terceiro lugar, uma refutação: uma sociedade política assim constituída é a antítese de toda forma de despotismo, em particular daquela versão moderna do despotismo a que se costuma chamar totalitarismo.

No que toca, porém, à teoria tradicional dos corpos intermediários, o pluralismo contemporâneo exprime uma tendência não somente antidespótica, mas também antiestatal, entendido o Estado, todo Estado, como um momento necessário mas não exclusivo da

evolução histórica. Comum a todas as correntes pluralistas existe uma forte polêmica contra o Estado moderno, ou seja, contra o Estado que após a dissolução da sociedade feudal e a decomposição da autoridade imperial foi-se formando com base na necessidade de um poder forte para se opor aos ímpetos destrutivos que provêm contemporaneamente da sociedade religiosa e da sociedade civil, ameaçando a paz social que só o Estado pode garantir na guerra de todos contra todos.

Com as teorias pluralistas da sociedade e do Estado acontece uma autêntica inversão na interpretação do desenvolvimento histórico: enquanto da sociedade medieval até o grande Leviatã observa-se um processo de concentração do poder, de estatização da sociedade, com o advento da sociedade industrial está acontecendo um processo inverso, com fragmentação do poder central, explosão da sociedade civil e posterior socialização do Estado.

São três as correntes que se autodefiniram como pluralistas e das quais convém partir para evitar a confusão das línguas, tão freqüente nas discussões políticas. As três nascem no seio dos três mais importantes sistemas ideológicos do nosso tempo: o socialismo, o cristianismo social e o liberalismo democrático, que correspondem, *grosso modo,* às três culturas de que tanto se fala hoje em dia.

O socialismo que se autodefine como pluralista é o do inglês Hobson, de Cole, do jovem Laski, conhecido principalmente como *guild-socialism*, ou socialismo sindicalista, que tem uma de suas matrizes no socialismo autonomista e libertário de Proudhon. Num ensaio de 1941, Cole escreve: "A democracia real que existe na Grã-Bretanha deve ser procurada não no Parlamento, nem nas instituições do governo local, mas nos grupos menores, formais e informais... É nessas comunidades, na capacidade de se formarem rapidamente sob a pressão das necessidades imediatas, que reside o verdadeiro espírito da democracia". Segue-se daí que a descentralização territorial de onde deriva a distinção entre governo

central e governo local deve ser complementada pela descentralização funcional, através da qual o indivíduo é protegido não mais como mero cidadão, mas como produtor e consumidor.

O pluralismo da doutrina cristã-social está bem definido no *Códice di Malines,* onde se lê que "a vida humana se desdobra num certo número de sociedades", as quais são, além do Estado — que constitui a sociedade política —, a família, as associações profissionais e de qualquer outra natureza, a Igreja e a sociedade internacional. A multiplicidade das sociedades naturais e não-naturais é aduzida como uma prova contra as duas falsas doutrinas opostas entre si: o individualismo que deifica o indivíduo e o coletivismo que deifica o Estado.

A forma como essa concepção foi acolhida no art. 2° da Constituição italiana, segundo o qual a República reconhece e garante os direitos invioláveis do homem enquanto indivíduo e enquanto membro das formações sociais onde sua personalidade se desenvolve, é bem conhecida. Foi por ocasião do debate deste artigo na Assembléia Constituinte que os jovens doutores da democracia cristã, La Pira e Dossetti, falaram oficialmente, pela primeira vez, em pluralismo, e Dossetti, referindo-se ao "pluralismo social", acrescentou que "deveria ser agradável às correntes progressistas aqui representadas".

Enfim, o pluralismo liberal-democrático é, nem mais nem menos, a ideologia mais representativa da sociedade norte-americana, apesar de contestado muitas vezes naquele país. Um dos mais autorizados cientistas políticos americanos, Robert Dahl, entende que a Constituição americana se inspirou nestes três princípios: a autoridade limitada, a autoridade equilibrada e o pluralismo político. Em seguida, define este último: "Uma vez que os próprios mecanismos jurídicos e constitucionais podem ser subvertidos quando alguns cidadãos ou grupos de cidadãos ganham parcelas desproporcionadas de poder em relação a outros cidadãos, o poder potencial de um grupo deve ser controlado pelo poder potencial

de outro grupo". E enuncia-lhe o princípio fundamental com estas palavras: "Em lugar de um centro singular de poder soberano, devem existir muitos centros, mas nenhum deles deve ou pode ser inteiramente soberano. Na perspectiva do pluralismo norte-americano, o único soberano legítimo é o povo, mas o povo não deve nunca ser um soberano absoluto... A teoria e a prática do pluralismo norte-americano tendem a afirmar que a existência de uma multiplicidade de centros de poder, sem que nenhum deles seja inteiramente soberano, ajuda a controlar o poder e a assegurar o consentimento de todos para a solução pacífica dos conflitos".

Como se vê, há pluralismo e pluralismo. Frente a essa pluralidade de pluralismos, a pergunta inicial: "Estaremos certos de saber o que se entende por pluralismo?" pode ser reformulada deste modo: "Estamos certos de que, falando de pluralismo, entendemos a mesma coisa?".

21 de setembro de 1976

Entendemos a mesma coisa?

Há pluralismo e pluralismo. Como todas as palavras da linguagem política, também "pluralismo" é uma hidra de muitas cabeças. As várias formas de pluralismo, respeitando a base comum — que ê a valorização dos grupos sociais que integram o indivíduo e desintegram o Estado —, podem ser identificadas com base em dois critérios.

Antes de tudo, existe um pluralismo arcaizante e outro modernizante. A polêmica contra o Estado-Leviatã pode ser mantida com o olhar voltado para o passado ou para o futuro. Olhando o passado, descobrimos a pequena comunidade, a corporação dos artesãos, o núcleo familiar ainda estreitamente agregado, numa palavra, o particularismo. Olhando o futuro, descobrimos a força brotando de novas formações sociais produzidas pela sociedade industrial, a vitalidade perene da sociedade civil que tende a absorver a sociedade política.

Nem sempre é fácil separar, em cada corrente pluralista, a nostalgia pelo passado da projeção para o futuro, a reprodução do antigo da formulação do novo, até porque a história, independentemente do que pensam seus atores-expectadores, avança não por vias retas, mas em serpentina, como na subida das estradas, onde para avançar é preciso, em certos trechos, caminhar em sentido oposto. Descobrimos o bairro, mas na realidade estamos descobrindo a vizinhança. Queremos destruir o universo concentracionista das grandes cidades e achamos o burgo. Queremos romper o domínio inteiramente avassalador do poder público e caímos na "selvageria" dos poderes privados, naquela privatização do público de que falou recentemente Pizzorno.

Da mesma forma, se estes dois aspectos do pluralismo são freqüentemente inseparáveis, também são, por outro lado,

perfeitamente distinguíveis. O critério de diferenciação deve ser buscado, mais uma vez, na oposição existente entre uma concepção catastrófica da história, que em cada etapa vive dramaticamente o contraste entre a necessidade e a impossibilidade do retorno, e uma concepção pragmática, que considera a história como um processo em contínuo desenvolvimento mediante a inserção do novo no velho. Essa diferenciação entre o retorno puro e simples e a laboriosa e fecunda recuperação divide cada uma das grandes correntes ideológicas do nosso tempo. Constant distinguia a liberdade dos antigos da liberdade dos modernos. O próprio Marx distinguia o socialismo reacionário do socialismo crítico e revolucionário. Nada de estranho, por conseguinte, na oposição que existe, no seio das correntes pluralistas, entre um pluralismo reacionário e antigo e um pluralismo crítico e moderno.

O segundo critério de distinção entre os vários pluralismos é de natureza estrutural. Baseia-se na forma de conceber a estrutura da sociedade, interpretada ou projetada antes como um multiverso do que como um universo. Confrontando as diversas doutrinas pluralistas, achamos a distinção entre os dois modelos tradicionais do sistema social, o modelo orgânico e o modelo mecânico. Existe um pluralismo organicista e funcionalista, de um lado, e um pluralismo mecanicista e conflitualista, do outro. Enquanto pluralismos, os dois partem da constatação ou da exigência da sociedade desarticulada, mas a articulação é feita de maneira diferente.

O primeiro concebe os vários entes dispostos num sistema hierárquico e finalístico. Cada parte tem sua colocação no todo a partir da função que nele desenvolve com base numa ordem e num grau. O segundo os concebe na relação de conflito que existe entre eles e considera o todo como o resultado jamais definitivo de um equilíbrio de forças que se cindem e se recompõem continuamente. No primeiro caso, a ordem social é, por assim dizer, preestabelecida. É o caso do organismo humano, onde cada órgão executa a função que

lhe é própria sem poder assumir outra, sob pena de destruir o todo de que faz parte. No segundo, a ordem social é o efeito do movimento interno dos corpos que o compõem e o renovam continuamente. O primeiro modelo é mais estático, o segundo, mais dinâmico.

O pluralismo da doutrina cristã-social é, pelo menos na origem, do primeiro tipo; o pluralismo liberal-democrático, do segundo. La Pira, que defendeu na Constituinte os direitos dos grupos primários, particularmente os da família, comenta: "O ideal a ser proposto numa sociedade pluralista é precisamente este ideal orgânico onde cada homem tenha uma função e um lugar no corpo social, função e lugar que deveriam ser definidos pelo assim chamado estado profissional que fixa a posição de todos no corpo social".

Por outro lado, se remontarmos a uma das matrizes da ideologia pluralista norte-americana — a teoria dos grupos elaborada por Bentley no princípio do século, sem falarmos no mito do associacionismo americano derivado de Tocqueville —, descobriremos que a sociedade americana é interpretada como um viveiro de grupos sociais interpenetrados que permitem a manifestação dos diversos interesses e cujo antagonismo é regulado pelo grupo universal, o grupo em rigoroso sentido político, cujo objetivo principal é não permitir a alteração das regras do jogo.

A utilidade dessas distinções está em permitir traçar as linhas divisórias no universo dos pluralismos e fazer compreender a razão pela qual em cada forma de pluralismo podem verificar-se juízos de valor contrastantes. Os conceitos políticos são não só descritivamente ambíguos, mas também emotivamente polivalentes.

Pluralismo evoca positivamente um estado de coisas no qual não existe um poder monolítico e no qual, pelo contrário, havendo muitos centros de poder bem distribuídos territorial e funcionalmente, o indivíduo tem a máxima possibilidade de participar na formação das deliberações que lhe dizem respeito, o que é a quintessência da democracia. Negativamente, dá a imagem de um estado de coisas caracterizado, de um lado, pela falta de um

verdadeiro centro de poder e, de outro, pela existência de inúmeros centros de poder continuamente em luta entre si e o poder central, ou seja, pela prevalência dos interesses particulares, setoriais e grupais sobre o interesse geral, das tendências centrífugas sobre as centrípetas, pela fragmentação do corpo social em vez de sua benéfica desarticulação.

Pluralismo ou particularismo? Pluralismo ou neofeudalismo? Pluralismo ou corporativismo? Sociedade pluralista ou sociedade policrática? Só para dar um exemplo que nos toca de perto, o que foi e o que é hoje a polêmica contra a "partidocracia" senão a interpretação da nossa sociedade como sociedade policrática e não como sociedade pluralista?

Comecei esta exposição sobre o pluralismo dizendo: "Hoje todos somos pluralistas". Diz-se pluralista e apresenta-se como corifeu do pluralismo um partido como o partido comunista, que, se fosse examinado quer em sua matriz cultural, quer no que são e como agem os partidos comunistas que estão no poder, deveria ser colocado no pólo oposto de uma concepção pluralista da sociedade e da história. Não é mistério para ninguém que a temática pluralista foi posta em circulação tanto pelas correntes leigas que defendem um pluralismo antagônico quanto pelas correntes católicas que defendem um pluralismo orgânico, com objetivos anticomunistas e particularmente anti-soviéticos. Por outro lado, quem conhece um pouco da história das doutrinas pluralistas sabe bem que elas se formaram fora do raio de influência do marxismo em suas várias espécies e subespécies. Ê uma questão de entendimento, portanto. Foi com este objetivo de entendimento que me pareceu que a primeira coisa a fazer era explorar com atenção o território que no mapa da teoria geral da política aparece com o nome de pluralismo.

Dessa primeira e sumária exploração apareceu um território com fronteiras ainda indefinidas, acidentado, de clima inconstante, onde se alternam florestas misteriosas e terrenos cultivados e, o que é mais grave, disputado por grupos rivais que se atribuem o domínio

exclusivo sobre ele. Voltando, pois, à pergunta com que terminamos o primeiro artigo: "Não, não estou inteiramente certo de que entendemos a mesma coisa quando falamos de pluralismo".

22 de setembro de 1976

Karl Marx era pluralista?

Como era de se prever, o debate desenvolveu-se principalmente em torno do tema *pluralismo e socialismo,* um tema de muitas faces que convém manter separadas. Foram abordados, com destaque, quatro pontos, cada um dos quais mereceria uma exposição mais exaustiva do que é possível fazer nestas notas: 1. pluralismo e marxismo; 2. pluralismo e teoria (e prática) dos partidos marxistas; 3. pluralismo e compromisso histórico; 4. pluralismo e sociedade socialista futura.

Quanto ao primeiro ponto, remeto o leitor às observações feitas por Pietro Rossi no artigo intitulado "É possível conciliar o pluralismo com Marx?", publicado em *Il Giorno,* em 19 de setembro de 1976, e com as quais concordo inteiramente. Pluralismo e marxismo divergem, segundo Rossi, tanto no que diz respeito à concepção geral da sociedade quanto em relação à concepção do partido. Segundo o pluralismo, a sociedade é constituída "por uma multiplicidade de grupos portadores de interesses diferentes mas não necessariamente incompatíveis"; para o marxismo, a sociedade "é formada de classes antagônicas". Para os pluralistas, por outro lado, a função dos partidos é representativa e mediadora, enquanto para os marxistas ela é representativa, mas não mediadora, pelo fato de o partido representar os interesses permanentes de uma só classe. No que diz respeito à filosofia da história, esta, segundo o marxismo, se funda numa sociedade sem classes e tem um fim preestabelecido e conclusivo no que se refere ao curso histórico até aqui realizado.

Dessas observações, que me parecem corretas, decorre que o pluralismo em seu sentido específico não pode aplicar-se ao marxismo e, com maior razão, ao leninismo, sem que se faça um trabalho de revisão da doutrina até agora transmitida e canonizada, e sem corrermos o risco de ser acusados pelos ortodoxos de revisionismo. Observe-se que

um "ismo" não pode ser corrigido ou revisto senão através da contraposição de outro "ismo". Para aqueles que por sua vez consideram Marx como um cientista, a revisão ou o resultado de sua pesquisa é um fato natural, não-catastrófico; a ciência procede através de contínuas revisões sem nunca dar lugar à oposição frontal entre ortodoxos e revisionistas. Pelo contrário, aquele que revê é considerado um benemérito e não um traidor.

No que se refere à relação entre pluralismo e teoria (e prática) dos partidos comunistas, sei que nos últimos anos, no âmbito da ciência política norte-americana, foram feitas algumas tentativas de interpretação pluralista do novo curso do Estado soviético, conforme podemos ler nos artigos contidos no fascículo do outono de 1975 dos *Studies in Comparative Communism.* Também não ignoro que o maior inquérito-análise sobre a União Soviética do período stalinista, escrito por ocidentais e traduzido para o italiano em 1950, era uma tentativa, para dizer a verdade, temerária, de apresentar a sociedade soviética como uma "democracia multiforme" ou como "um novo tipo de organização social, na qual os próprios indivíduos que dela fazem parte, na sua tríplice qualidade de cidadãos, produtores e consumidores, se unem para conseguir uma vida melhor".[1]

Mas o contraste fundamental, independentemente das palavras usadas, entre os sistemas políticos dos países comunistas e dos países de democracia representativa, mediante a interpretação da qual foi forjada a categoria do pluralismo, permanece. Não obstante os esforços dos atuais *liberais* norte-americanos e dos dois ilustres fabianos de quarenta anos atrás, são os mesmos escritores e políticos soviéticos que considerariam a interpretação pluralista do seu sistema como um disfarce, senão uma aberração.

(1) Refiro-me a *O comunismo soviético: uma nova civilização,* de Beatriz e Sidney Webb, II, p. 708. (N. A.)

Encontro em minhas memórias um episódio que deveria ser uma pulga atrás da orelha dos neopluralistas do comunismo ocidental: quando um grupo de intelectuais húngaros partiu para o exílio após a falida revolução de 1956, fundou em Bruxelas uma revista de agressiva polêmica anti-soviética intitulada *Études*. Sabem qual foi o subtítulo aposto depois de alguns anos? *Revue du socialisme pluraliste*.

No atual debate devemos referir-nos ao partido comunista italiano, a respeito do qual são de fundamental importância as declarações feitas por Pietro Ingrao[2] e Ugo La Malfa.[3]

No artigo de Ingrao encontramos pelo menos três pontos que não podem ser silenciados: a alusão à Constituição e à indubitável concepção pluralista em que ela se inspirou; a afirmação de fato de que "não estamos parados" em relação à tradição marxista, e a afirmação de princípio de que "somos leigos" porque não "acreditamos que existam carismas nem para nós nem para os outros"; enfim, a declaração de que nos partidos políticos modernos existe uma ambigüidade porque, apesar da corrida para a socialização do poder que representam, existe neles "uma inclinação para um papel totalizante que termina por transformar-se em delegação".

Tem razão La Malfa ao dizer que, quando não se considera instrumental esta posição de Ingrao, ela representa "um salto enorme" em relação ao pensamento tradicional dos partidos comunistas. Zaccagnini, por sua vez, lembra algumas declarações de Togliatti relativas à Constituição italiana. O salto é enorme porque não só ultrapassa Gramsci, conforme deixa entender Ingrao ao dizer que "não bastam nem sequer as antecipações geniais de Gramsci", mas o próprio Togliatti. Isso, para um partido leigo, para um partido que não está parado, não é um escândalo, é uma necessidade.

(2) "'II pluralismo". 7 de outubro.

(3) "Pluralismo e socialismo", 9 de outubro.

O partido socialista do tempo da "fusão" deu muitos e talvez até demasiados saltos, mas ninguém o crucifica por isso.

O tema da relação entre pluralismo e compromisso histórico foi o assunto principal da intervenção de Antonio Giolitti.[4] O problema pode ser colocado através da pergunta: o compromisso histórico é uma proposta política pluralista? Já tive ocasião de dizer em várias oportunidades que o compromisso histórico, se destinado a ser verdadeiramente histórico, terminaria por bloquear o desenvolvimento de uma sociedade pluralista, e que, portanto, ele é sugerido pela preocupação frente ao aparecimento dos elementos negativos do pluralismo mais que pelos elementos positivos.

La Malfa é de opinião diferente, assim como Ingrao. Contrários, além de Giolitti, são Orlandi e Zanone. Giolitti acha que não se deve correr o risco da falta de alternativas, porque sem alternativa e sem a possibilidade de uma oposição capaz de substituir pacificamente o governo em exercício "teríamos um pluralismo social preso a um totalitarismo político". Esse argumento me parece difícil de refutar.

Não me oponho, observe-se, a que alguém venha me dizer que numa sociedade que apresenta sintomas de desagregação, como a italiana, insistir no desenvolvimento do pluralismo, em vez de sua momentânea suspensão, é um erro. Parece-me, pelo contrário, pouco convincente que se agite a bandeira do pluralismo para fazer uma política que, com toda a sua boa vontade em não fazer polêmica por polêmica, não se pode considerar senão antipluralista em todos os sentidos até agora descritos deste tão maltratado termo. No Festival de Nápoles foi-me objetado: "O fato de que nós, os comunistas, não só não rejeitamos mas procuramos a aliança com outros é a prova de que não somos exclusivistas, que somos pluralistas". Respondo: a prova do pluralismo não é nunca a formação de um novo bloco histórico, mas, como notou d'Entrèves, a liberdade do dissenso, ou seja, a condição reservada àqueles que não fazem parte do bloco.

(4) "Pluralismo e compromisso", 12 de outubro.

O último tema — pluralismo e futura sociedade socialista — é aquele sobre o qual, se devesse ater-me às intervenções, nada teria a dizer. La Malfa colocou em forma de pergunta este tema, mas ninguém o colocou em forma de resposta. A razão pela qual não foi dada uma resposta clara a essa pergunta está no fato de uma sociedade ao mesmo tempo socialista e democrática ainda não ter sido vista até hoje por ninguém. Uma sociedade que seja ao mesmo tempo socialista e democrática pertence à categoria dos eventos desejáveis. Mas nem todos os eventos desejáveis são possíveis.

Assim como o pluralismo começou, nos tempos atuais, por fazer parte do nosso conceito de democracia, sabemos também que uma sociedade socialista, para ser democrática, terá de ser pluralista. Mas ainda não sabemos *como.*

Para definir a democracia são necessárias duas negações: a negação do poder autocrático, em que consiste a participação, e a negação do poder monocrático, em que consiste o pluralismo. Pode-se pensar perfeitamente numa sociedade democrática não-pluralista, como a república de Rousseau; e existiram sociedades pluralistas não-democráticas no regime feudal. Uma sociedade socialista, para ser democrática, deveria ser não-autocrática e não-monocrática. Os esforços do pensamento socialista e democrático voltaram-se para o primeiro objetivo — alargamento da participação do poder político estreitamente ligado ao poder econômico — e ainda não para o segundo. Ficaríamos satisfeitos se este debate servisse para identificar um problema, pelo menos.

28 de novembro de 1976

Nem tudo que reluz é ouro

O início do meu primeiro artigo sobre o assunto que nos ocupa dizia: "É candente a discussão sobre o pluralismo". Posso ter errado em muitas coisas, mas não nessa constatação. A discussão que se prolongou durante dois meses em vários jornais é prova disso. No intervalo foram publicados dois livros que registro para os interessados e sobre os quais poderemos falar em ocasião oportuna: *Unidade e pluralismo na Igreja*[5] e *O pluralismo no liberalismo e no socialismo.*[6] O primeiro contém as atas de um seminário de estudos realizado em Roma, em maio de 1975, promovido pelo Comitê Católico dos Professores Universitários. No segundo, o jovem autor, último rebento da Escola de Frankfurt, faz do pluralismo, forçando um pouco, uma categoria histórica de longo alcance, considerando-o o instrumento de análise mais adequado para compreender a fase de desenvolvimento da sociedade industrial, que superou o liberalismo e está destinado a ser superado pelo socialismo.

O debate que se seguiu aos meus dois artigos concentrou-se principalmente nestes dois pontos: 1. significado do pluralismo; 2. aspectos positivos e negativos do pluralismo.

A minha descrição de pluralismo foi tida como limitativa (Passerin d'Entrèves) e enganosa (Ingrao). Provavelmente, os meus críticos não consideraram que eu na verdade não havia pretendido dar uma definição pessoal de pluralismo, mas me limitara a assumir este termo em seu significado técnico, que podia presumir ser conhecido dos participantes do seminário mais do que dos leitores de um jornal.

(5) *Unità e pluralismo nella Chiesa,* Ed. Ares, Milão, 1976. No volume, Giovanni Bognetti traça as linhas da doutrina e da prática pluralista no Estado contemporâneo, num ensaio intitulado "Pluralismo na sociedade civil" (pp. 23-63).

(6) Rainer Eisfeld. *Il pluralismo fra liberalismo e socialismo,* Il Mulino, Bolonha, 1976.

Na história do pensamento político do último século são chamadas pluralistas certas doutrinas, e outras não; e são chamadas assim porque têm certas características e não outras. As doutrinas pluralistas nascem da descoberta da importância dos grupos sociais, outrora chamados "corpos intermediários", que se interpõem entre o indivíduo e o Estado e tendem a considerar bem-organizada a sociedade em que os grupos sociais gozam de uma certa autonomia no que diz respeito ao poder central e têm o direito de participar, mesmo concorrendo entre si, da formação das deliberações coletivas.

Não tenho dificuldade alguma em admitir — e nisso estou de acordo com Ingrao — que algumas doutrinas históricas do pluralismo estão atrasadas em alguns aspectos. Um exemplo desse atraso encontramos no reconhecimento que Zaccagnini faz a propósito do pluralismo orgânico dos católicos. Apesar disso, a exigência fundamental de onde provêm todas as variantes históricas do pluralismo, de achar antídotos para a prepotência do Estado na oposição dos grupos, não só não foi desvalorizada, mas, exatamente por aquilo que o próprio Ingrao diz sobre a formação das grandes concentrações, é sempre atual e até, deveria ser dito, cada vez mais atual. Mas, se algumas formas de pluralismo são atrasadas, não é atrasado o mapa com que as descrevi. Quem escava ruínas não é ele mesmo uma ruína, mas um arqueólogo. O único juízo legítimo para uma descrição de um mapa como o meu é "ser fiel ou não ser fiel".

Dizendo que pluralismo é um termo da linguagem técnica, não contesto seu uso cada vez mais freqüente na linguagem comum. Limito-me a advertir que não se pode encher ou esvaziar, a bel-prazer, o termo de seu significado, como o faz por exemplo Cerroni num artigo do *Paese Sera,*[7] onde escreve que o pluralismo "alude por vezes ao método da democracia política", o que é muito genérico, e, "por

(7) *Pluralismo e democrazia socialista,* 22 de setembro de 1976.

vezes,à existência das relações sociais típicas do capitalismo", o que é uma distorção, e conclui que nesta segunda acepção "o pluralismo termina por significar pura e simplesmente individualismo dominante, liberdade de mercado e até de exploração", o que é ao mesmo tempo genérico e fora de propósito.

Considero um marco da passagem do termo de seu significado técnico para um significado mais genérico a citação feita por Ingrao do art. 3° da Constituição italiana. O artigo que introduziu o pluralismo no sentido técnico, como teoria e ideologia dos grupos sociais, é o art. 2°, que dispõe que o indivíduo seja tutelado não só enquanto indivíduo, mas enquanto membro das formações sociais. O pluralismo do art. 3° é genérico, mas o do art. 2° é específico.

Sobre o pluralismo também se pode dizer que nem tudo que reluz é ouro. Eu próprio tenho dito que juntamente com o benefício que pode derivar da fragmentação do poder existe o malefício da desagregação. Quem reler o segundo artigo[8] perceberá que sobre o mapa do pluralismo não tinha colocado uma bandeira, mas apenas sinais. À exceção de Orlandi[9] e de Zaccagnini,[10] que sabiamente escrevem "que não é preciso nunca acentuar o risco da desagregação para diminuir ou desvalorizar o perigo da burocratização partidária", a maior parte de meus interlocutores pegou mais o aspecto negativo que o positivo.

Sobre o aspecto negativo se deteve, de forma particular, C. Tullio Altan.[11] Mas houve outros que também chamaram a atenção, como Ugo La Malfa[12] e mais fortemente Valerio Zanone.[13]

(8) "Come intendere il pluralismo". 22 de setembro de 1976.
(9) "Il pluralismo negato", 14 de outubro.
(10) "Quale pluralismo?", 18 de novembro.
(11) "Forze disgreganti nella società italiana", 6 de outubro.
(12) "Pluralismo e socialismo", 9 de outubro.
(13) "Il pluralismo si basa sul dissenso", 20 de outubro.

D'Entrèves observou que o pluralismo de hoje, diferentemente do da sociedade medieval, é sempre "criação do Estado porque subsiste enquanto o Estado... o permite e o tutela". Precisamente: o pluralismo é uma interpretação e também um projeto de reforma do Estado moderno: nunca foi uma negação radical de toda a forma possível de Estado.

No Festival de Nápoles, depois de ter indicado a tendência das nossas sociedades para a multiplicação dos grupos de interesse não totalmente políticos e econômicos (os pais dos alunos de uma escola não constituem nem um grupo político nem um grupo econômico), havia dito: "Não é preciso, além disso, esconder que esta tendência pode representar gravíssimos perigos. Não existe nenhum processo linear na história. Se a história fosse linear seria menos complicada do que parece a nós, que a fazemos ou suportamos. O perigo mais grave é o excesso oposto à concentração, a desagregação. Dito de outra maneira, a redução do interesse público a uma miríade decomposta e não mais recomponível de interesses privados. Ou seja: o temível ou evocado retorno à Idade Média, onde em vez de contendas entre famílias rivais (de resto, numa economia pré-capitalista a família é também o centro do poder econômico) surgem contendas entre grupos de interesses opostos, que tornam impossível a satisfação de qualquer interesse coletivo".

O pluralismo nasce contra o Estado-totalidade e de fato renasceu após os vários totalitarismos contemporâneos; mas não é uma teoria evasiva. Reconhece a importância dos grupos, das sociedades parciais que o unitário Rousseau pregava, mas não desconhece a importância decisiva e conclusiva daquele grupo universal cujos membros são os indivíduos enquanto cidadãos e que constitui o Estado-sociedade, distinto do Estado-aparelho. Acentua, por razões polêmicas e em dadas circunstâncias históricas, o momento da redistribuição do poder, mas não recusa o da reagregação. Convida a não esquecer que numa sociedade complexa

como o Estado moderno, juntamente com o equilíbrio entre o momento da força e o momento do consenso, nos quais habitualmente se apóiam os teóricos da política, deverá existir também um equilíbrio entre o momento da unidade e o da pluralidade. Quem tem o costume de lidar com textos clássicos sabe que a discussão secular pró e contra o governo misto se move entre os fautores da unidade e os fautores da pluralidade do poder.

Constato, entretanto, que não foi retomada a referência que fiz à sociedade policrática, ou seja, ao aspecto negativo do pluralismo que consiste não na impotência do Estado, mas na prepotência do grupo sobre o indivíduo. O pluralismo sempre foi bifrontal: uma face voltada contra o estatismo totalizante e outra contra o individualismo atomizante. Se, do ponto de vista do Estado, a acusação que pode ser levantada contra o pluralismo é a de enfraquecer a compatibilidade e diminuir a força unificante e necessária, do ponto de vista do indivíduo o perigo consiste na tendência natural de cada grupo de interesse endurecer suas estruturas à medida que cresce o número dos membros e se amplia o raio de ação, da mesma forma que o indivíduo que crê ter-se libertado do Estado-patrão torna-se escravo de muitos patrões.

Valha a consideração de que, nas nossas sociedades caracterizadas por grupos e organizações sociais de grandes dimensões, a reivindicação dos tradicionais direitos de liberdade, como a liberdade de pensamento, de opinião, de reunião e até de liberdade política, entendida como direito de participar da formação da vontade coletiva, vai-se desviando do terreno tradicional do Estado-aparelho para o das grandes organizações que cresceram dentro ou além do Estado, como as empresas. O art. 1° do Estatuto dos Trabalhadores Italianos, que proclama o direito de os trabalhadores manifestarem livremente o próprio pensamento nos locais de trabalho, demonstra que a liberdade do indivíduo não se defende apenas *contra* o Estado mas também *dentro* da sociedade, e que, onde quer que se constitua um poder, este mostrará cedo ou

tarde seu vulto "demoníaco".

1° de dezembro de 1976

SEGUNDA PARTE

O que é o socialismo?

Mais igualdade

A repercussão que teve e continua a ter o congresso do partido socialista operário na Espanha, que viu reunidos alguns dos maiores líderes históricos e atuais do socialismo europeu — entre os quais Pietro Nenni, símbolo da unidade entre a velha e a nova Espanha —, é uma confirmação da extraordinária vitalidade daqueles ideais e daquelas forças que se inspiram no socialismo como doutrina ou concepção de vida e se movem em direção ao socialismo como novo modelo de sociedade.

Nascido como movimento europeu, o socialismo tornou-se, repartido em muitas formas, aspectos e perspectivas — e nesse contexto não distingo o socialismo do comunismo —, um movimento extra-europeu, tornando-se, sobretudo no mundo ocidental, o ideal humano e a proposta política em que se espelham os movimentos de libertação vitoriosos ou vencidos, já no poder ou em luta para conquistá-lo, do Terceiro Mundo. Nos Estados Unidos, o socialismo é inexistente como fenômeno politicamente relevante. Em toda parte, onde tenham ruído impérios coloniais ou caído governos despóticos, os liberados pedem não apenas democracia, mas democracia com socialismo. Em um século, o socialismo tornou-se, não obstante os obstáculos que teve de superar, a grande ofensiva de todos os fascismos e de todos os regimes militares e policialescos do mundo, um movimento universal, agrade a constatação ou não, o único movimento verdadeiramente universal desta segunda metade do século XX.

Mas o que é o socialismo? Uma pergunta como esta, quando a palavra está na boca de todos, quando não há discurso político que não acabe pedindo mais socialismo ou menos socialismo, quando um dos problemas que mais interessam aos ideólogos de todos os grupos políticos é se estamos ou não numa fase de transição para o

socialismo e quais são "os elementos do socialismo" que se podem introduzir numa sociedade capitalista, etc., pode parecer insolente. Entretanto, é uma pergunta séria, inevitável e embaraçosa.

Quantos são hoje os socialistas no mundo? O socialismo, dizia, tornou-se um fenômeno universal, mas, ao universalizar-se, perdeu toda a determinação específica, tornando-se um imenso *genus* que compreende uma miríade de *species.* Antigamente, quando se entendia socialismo como doutrina e como sistema de idéias — antes do advento de regimes que se autoproclamaram socialistas —, os doutos divertiam-se em registrar as inumeráveis definições de socialismo: tenho a impressão de que Sombart catalogou duzentas e sessenta. É talvez exagerado afirmar que hoje, depois que o socialismo passou de doutrina a movimento e regime, existem duzentos e sessenta movimentos e regimes socialistas. Os partidos socialistas são em número muito maior.

Antes do grande cisma que separou os partidos comunistas dos socialistas, uma caracterização satisfatória do socialismo era mais fácil de encontrar: deixando de lado o debate entre meios e fins, que sempre existiu até o momento presente, o socialismo podia ser identificado como o programa político do movimento operário. Socialismo e movimento operário cresceram ao mesmo tempo.

Digo que essa definição de socialismo era a mais fácil porque procurava o elemento específico numa temática histórica — a classe operária —, que é qualquer coisa bem mais concreta que um sistema de idéias. Os dois grandes partidos socialistas do início do século, o partido trabalhista inglês e a social-democracia alemã, eram os partidos da classe operária, qual fosse o fim próximo e remoto, que permitia definir imediatamente o socialismo tanto da parte daqueles que eram contra como da parte daqueles que nele viam um movimento, uma organização, um corpo visível ou um partido; não precisamente um fim, sempre vago e interpretável de mil maneiras diferentes, mas o movimento, se quisermos usar a famosa distinção de Bernstein, embora em sentido diferente.

Hoje, essa definição através do movimento operário seria limitativa e fora de propósito. Passaram a fazer parte do movimento pelo socialismo as massas camponesas dos países menos desenvolvidos, muitos grupos de pequeno-burgueses nos países mais desenvolvidos, os marginais, os excluídos, os sub-proletários, as vanguardas estudantis, as pontas avançadas dos movimentos feministas.

O processo de universalização do socialismo, de que falei, depende em grande parte do crescente número de camadas, de grupos sociais e classes que aspiram mais ou menos conscientemente a uma mudança, a uma grande reforma, a uma transformação da sociedade, a uma autêntica virada do curso da história humana, que continua a chamar-se, em sentido eulógico, de socialismo, não obstante os novos elementos com que se enriqueceu o velho conceito e o contraste sobre táticas e estratégias que dividem duramente os "sujeitos históricos", que de quando em vez se consideram arautos exclusivos do socialismo apesar das diferenças insuperáveis sobre o que deveria servir para distinguir o socialismo de qualquer outro ideal político, isto é, sobre o modo de entender a futura sociedade socialista.

Se alguém me perguntasse hoje o que aproxima os vários socialismos, não tentaria responder recomeçando um interminável debate sobre meios e fins. Não me arriscaria sobretudo a descrever uma sociedade que se pudesse chamar, em bom direito, de socialista. Não saberia por onde começar, tendo em vista os milhares de autores que a ela se referiram. Não saberia dizer a que título uma sociedade é mais socialista que outra. A única resposta que tenho condições de dar é que socialismo, em todas as suas diferentes e contrastantes encarnações, significa, antes de tudo, uma coisa: *mais igualdade.*

Parece uma resposta um pouco pobre. Apesar de tudo, uma das poucas coisas que apreendi da história e da meditação através dos livros com homens de todos os tempos é que uma das maiores

linhas de divisão entre os homens, em sua atitude para com seus semelhantes, ê a que ocorre entre igualitários e não-igualitários, ou seja, entre os que crêem que os homens são iguais entre si, apesar das diferenças, e os que crêem que são desiguais, apesar das semelhanças; ou ainda entre os que acham injustas as desigualdades sociais porque os homens são mais iguais que desiguais e os que pensam que todo o processo de encurtamento das distâncias entre classes e categorias não se justifica por serem os homens mais desiguais que iguais.

Sei que estou simplificando a ponto de parecer uma pessoa que em vez de cortar um fio de erva em quatro divide o mapa-múndi em dois hemisférios. Mas vou propor que se chame liberal aquele que tende a colocar em evidência não aquilo que os homens têm em comum enquanto homens, mas aquilo que têm de diferente enquanto indivíduos. Daqui nasce a freqüente redução do liberalismo ao individualismo. Proponho também que se chame socialista aquele que tende a evidenciar não o que distingue os homens enquanto indivíduos, mas aquilo que têm em comum enquanto homens. Daqui nasce o casamento do socialismo, em suas diferentes formas de igualitarismo, com o solidarismo, com o comunitarismo, o coletivismo, etc.

De um ponto de vista abstrato, ou seja, prescindindo de um contexto histórico preciso, um sistema de idéias vale o outro: factualmente é verdade que os homens são iguais, por exemplo, frente à morte, como também são diferentes em relação à forma como morrem, razão pela qual se é verdade que todos os homens morrem, também é verdade que morrem de maneiras diferentes. Num determinado contexto histórico, porém, onde existam dominadores e dominados, opressores e oprimidos, exploradores e explorados, os dois sistemas de idéias não são mais indiferentes e equivalentes. A ideologia daqueles que estão no poder é geralmente não-igualitária, enquanto a dos que servem geralmente é igualitária.

Ao dizer "mais igualdade" quero dizer também mais liberdade.

E é por isso que, pessoalmente, acredito ser o ideal socialista superior ao ideal liberal. O primeiro engloba o segundo, mas não vice-versa. Sei que de maneira geral se pensa o contrário, e embora neste caso devesse alongar o discurso, tentarei desviar a água para meu moinho com dois argumentos.

Primeiro: a doutrina liberal clássica sempre defendeu que a função do Estado é garantir a cada indivíduo não apenas a liberdade, mas a liberdade *igualitária.* Com isso deu a entender que um sistema não pode considerar-se justo onde os indivíduos são livres mas não *igualmente* livres, mesmo quando entende por igualdade a igualdade formal ou, nas formas mais avançadas, a igualdade de oportunidades. Segundo: a maior causa da falta de liberdade depende da desigualdade de poder, isto é, depende do fato de haver alguns que têm mais poder econômico, político e social do que outros. Portanto, a igualdade do poder é uma das maiores condições para o crescimento da liberdade. Se por um lado não faria sentido algum dizer que sem liberdade não há igualdade, por outro, é perfeitamente legítimo dizer que sem igualdade (como reciprocidade de poder) não há liberdade.

8 de dezembro de 1976

Mais iguais ou mais livres?

Ao concluir o capítulo anterior com alguns destaques imprudentes — reconheço-o — sobre as relações entre a liberdade e a igualdade, sabia que estava levantando objeções e dando margem a incompreensões. As objeções vieram de Luigi Firpo[14] e o pedido de explicações da parte de Guido Calogero.[15]

A título de premissa diria que o *status* e a hierarquia dos valores últimos são um terreno no qual não me sinto muito à vontade, porque quase sempre nos perdemos na selva sem saída das disputas meramente verbais, dando lugar ao vanilóquio cheio de fatuidade. Naquela frase final — "Se, por um lado, não faria sentido algum dizer que sem liberdade não há igualdade, por outro é perfeitamente legítimo dizer que sem igualdade (como reciprocidade de poder) não há liberdade" —, não tive nenhuma intenção de fazer uma afirmação de caráter geral sobre as relações entre liberdade e igualdade, Quis simplesmente chamar a atenção para uma propriedade dos dois conceitos que geralmente não é relevada. Se não se pode definir a igualdade pela liberdade, há pelo menos um caso em que se pode definir a liberdade pela igualdade. Essa é a situação, de resto extremamente importante na casuística da liberdade, onde por liberdade se entende a eliminação da desigualdade de poder, ou, por outras palavras, a condição em que todos os membros de uma sociedade se consideram *livres* porque têm *igual* poder.

Considero extremamente importante essa situação na casuística da liberdade, porque é ela que permite compreender, melhor que qualquer outra, por que razão a democracia, a forma de governo em que todos têm ou deveriam ter, em princípio, igual poder — a começar pelo poder político e a terminar pelo poder

(14) "Società di eguali può essere libera?", in *La Stampa,* 12 de dezembro de 1976.
(15) "Quale socialismo fra i tanti?", in *II Corriere della Sera,* 28 de dezembro de 1976.

econômico — é considerada comumente e justamente como uma prática da liberdade. Entre as mil definições que podem ser dadas ou que foram dadas de democracia, uma das possíveis e menos banais é a que a considera uma forma de governo onde todos são *livres* porque são *iguais.* Não consigo, por outro lado, imaginar uma forma de governo que possa ser definida através da fórmula oposta, ou seja, onde todos são iguais porque são livres. Evidentemente, ao dizer que na democracia todos são livres porque são iguais, não me refiro a uma igualdade genérica que fosse uma caixa vazia (no estilo do exagero da linguagem política) nem tampouco a uma igualdade universal como ideal inalcançável. Minha idéia visa àquela forma determinada de igualdade que é a igualdade do poder, conforme tive o cuidado de precisar, juntando ao termo "igualdade", entre parênteses, "como reciprocidade de poder".

Explico-me melhor. Objetivamente, uma das razões através das quais numa sociedade existem pessoas livres e pessoas não-livres, ou ainda, mais livres e menos livres, é a péssima distribuição do poder. Tem toda a razão Calogero ao dizer que neste debate deve prevalecer a lógica do mais e do menos sobre a do sim e do não. Subjetivamente, uma das razões pelas quais eu me considero menos livre que outras pessoas é porque estou convencido de que essas pessoas têm mais poder que eu, o que significa que podem fazer coisas que eu não posso fazer e até mandarem que eu faça coisas que não posso mandar que elas façam. A famosa afirmação de Spinoza, segundo a qual uma pessoa tem tanto mais direito quanto mais poder tiver, pode reconverter-se perfeitamente nesta outra: uma pessoa tem tanto mais liberdade quanto mais poder tiver. No limite extremo, a liberdade absoluta coincide com o poder absoluto: absolutamente livre é só o onipotente. Podemos colocar o problema partindo também do contrário da liberdade, ou seja, da sujeição e da dependência. Não-livre é aquele que depende de outro. Isso significa que existe alguém que tem poder *sobre* ele porque tem mais poder *do que* ele, exatamente porque o poder está mal distribuído.

Mas o que significa dizer que o poder está mal distribuído senão afirmar que está distribuído de forma desigual e que, portanto, nem todos têm poder igual?

Na verdade, de qualquer lado que partirmos para colocar o problema da liberdade, acabaremos sempre no reconhecimento de que não é possível estender a liberdade. Isso significa, em outras palavras, que não podemos passar da liberdade de poucos para a liberdade de muitos, nem construir uma sociedade mais livre, até no sentido da doutrina liberal, a não ser através de um processo de igualização do que é diferente e através de uma operação que permita sustentar e entender melhor a afirmação que fiz no capítulo anterior, a qual pareceu errada e pouco clara: quando se diz "mais igualdade" ("como reciprocidade de poder") diz-se também "mais liberdade".

Com esse esclarecimento, que é ao mesmo tempo uma delimitação do âmbito do meu discurso, espero ter atendido o pedido que amigavelmente me foi dirigido por Calogero para que me explicasse melhor, e tenho a ilusão de ter respondido também à objeção de Firpo, segundo o qual a afirmação de que "a igualdade contém a liberdade é talvez e apenas um sonho generoso" por ser evidente "que a uniformidade sufoca o pluralismo das culturas, as infinitas variedades dos modos de existência, etc." Firpo teria perfeitamente razão se eu tivesse dito que uma sociedade de iguais, sem outras especificações, é por isso mesmo uma sociedade de pessoas livres, se me tivesse perdido na vaguidade de uma nova sociedade igualitária e depois acrescentasse que essa nova sociedade igualitária é ao mesmo tempo uma sociedade de pessoas livres (um belo exemplo de sociedade igualitária para mim é aquela que se acha descrita na *Conspiração pela igualdade,* de Filipe Buonarroti). Na verdade, eu me limitei a refletir e a fazer refletir sobre a forma específica de não-liberdade que consiste numa forma específica de desigualdade, que é a desigualdade de poder e que, como tal, não pode ser corrigida a não ser através de "maior igualdade".

Para isso devemos ter bem clara na mente a distinção entre a reivindicação desta ou daquela igualdade específica e o ideal

igualitário, ou seja, a distinção entre uma reforma igualitária, através da qual passa a via para o socialismo, e o esvaziamento de uma sociedade igualitária. Para definir o igualitarismo, que é aquele tipo de sociedade que Firpo justamente cita, apesar de eu achar que não é justo confundi-la com a "eterna república dos insetos felizes" — que igualitária certamente não é —, já me servi, em determinada ocasião, de um expediente que vou passar a expor. Toda vez que se discute liberdade e igualdade, para evitar o vanilóquio a que me referi no início, é importante colocar o problema de tal maneira que se possa responder, no que toca à liberdade, a estas duas perguntas: "Liberdade para quem?" e "Liberdade de quem?", e no que toca à igualdade, a estas duas outras: "Igualdade entre quem?" e "Igualdade a respeito de quê?". Deixando de lado as perguntas respeitantes à liberdade, acho que às perguntas relativas à igualdade podem-se dar pelo menos quatro respostas, na base das quais podem ser classificadas as várias teorias: 1. igualdade de todos em alguma coisa; 2. igualdade de alguns em tudo; 3. igualdade de alguns em alguma coisa; 4. igualdade de todos em tudo.

Pois bem: a resposta do igualitário é a última. O liberal e o socialista, por sua vez, se encontram na primeira. A diferença entre o liberal e o socialista está naquele "em alguma coisa". Socialista é aquele que tende a obter a igualdade de todos "em alguma coisa mais", convencido de que em certos casos pedir mais igualdade, como no caso da igualdade de poder, significa também pedir mais liberdade. De passagem acrescento que a mesma diferença que existe entre quem pede uma reforma igualitária e um igualitário ocorre entre quem pede uma reforma liberal e um libertário, o qual poderia ser definido, usando o mesmo expediente, como aquele que quer a liberdade de todos em tudo.

Podemos dizer a mesma coisa de outra maneira. Uma reforma igualitária, como a que estendeu o direito de voto às mulheres, é uma reforma que elimina uma desigualdade precedente, por achar que se tornou irrelevante o motivo de discriminação que antes era considerado

relevante: no caso específico, por exemplo, o desinteresse das mulheres pela coisa pública. Uma sociedade igualitária, ao contrário, é uma sociedade em que todos os possíveis critérios de discriminação entre os homens (melhor seria dizer entre homens e mulheres, já que as sociedades igualitárias do passado, como a de Babeuf e companheiros, eram, geralmente, como hoje se diz, machistas) são considerados irrelevantes sem levar em conta as diferenças relevantes, nem todas elimináveis, que a natureza criou e também as da história, que elimina as velhas para criar rapidamente outras novas. Em resumo, aquele que pede reformas igualitárias de acordo com os tempos e as circunstâncias, como o socialista, baseia-se na história. Aquele que defende a constituição de uma sociedade igualitária, em que todas as diferenças são consideradas irrelevantes no que diz respeito à distribuição das vantagens e das desvantagens, voa pelos céus da utopia.

E os reinos da utopia (um estudioso das utopias como Firpo sabe-o melhor do que eu), além de inexeqüíveis, seriam, se fossem colocados em execução, sociedades menos felizes do que seus criadores imaginaram. Contrariamente aos utopistas de todos os tempos, estamos convencidos hoje de que as utopias "felizmente" são inexeqüíveis.

7 de janeiro de 1977

Existe consenso e consenso

Retomando o debate que surgiu com o artigo "Que tipo de socialismo escolher entre tantos?", escrito em resposta ao meu "Mais igualdade", Guido Calogero, num artigo datado de 2 de fevereiro de 1977 e publicado no *Corriere della Sera,* com o título de "Mais iguais e mais livres", convida-me a ler, no caso de não o ter feito ainda, o artigo de Franco Alberoni "Democracia quer dizer dissenso", que apareceu no citado jornal em 9 de janeiro de 1977. Declaro de imediato que não apenas o havia lido, mas ainda que o tinha citado numa conferência feita em Turim em 31 de janeiro, através destas palavras textuais: "Entre mil coisas que tenho oportunidade de ler a cada dia sobre problemas da democracia, nenhuma me pareceu mais convincente que um artigo de Franco Alberoni, etc.".

Uma vez que o tema do "dissenso" se tornou, através da voz dos dissidentes (ou *dissenters,* como se dizia no tempo das controvérsias religiosas da Reforma) da União Soviética e de outros países sob influência soviética, um tema tratado diariamente, não parece fora de propósito uma glosa para esclarecer mais uma vez os termos da questão.

Alberoni, apoiando-se numa mesa-redonda apresentada na televisão onde algumas conhecidas personalidades da vida política italiana defenderam que um regime democrático existe quando pode contar com o consenso de seus consociados, diz "não, em absoluto" e comenta: "A democracia é um sistema político que pressupõe o dissenso. Ela precisa do consenso apenas num ponto: nas regras de competição", porque por democracia no Ocidente "se entende um sistema político onde não existe consenso mas dissenso, competição e concorrência".

Não se podia dizer melhor. Mas como freqüentemente acontece quando se reage contra um erro por excesso ("a democracia é fundada no

consenso"), também Alberoni caiu, em minha opinião, no excesso oposto ("a democracia é fundada no dissenso"). A verdade é que a democracia não se funda apenas no consenso nem tampouco no dissenso, mas sobre a simultânea presença de consenso e dissenso, ou mais precisamente sobre um consenso que não exclua o dissenso e sobre um dissenso que não exclua nem torne vão o consenso, dentro das regras do jogo,

É claro que Alberoni queria dizer outra coisa, que pode ser lida nas entrelinhas. Não queria dizer que para haver um regime democrático não é necessário o consenso. Queria dizer, sim, que para a existência de um regime democrático não é necessário — seria até deletério — um consenso unânime. Ora, o que distingue os regimes de democracia ocidental dos de democracia chamada totalitária não é o fato de uns estarem fundados sobre o dissenso e outros sobre o consenso, mas sim que nos primeiros existe um consenso, o qual, contentando-se em ser o consenso dos mais ou da maior parte, baseado nas regras do jogo, admite o dissenso dos menos ou da minoria, enquanto nos segundos há um consenso que não admite o dissenso porque é ou pretende ser o consenso de todos. Como diz muito bem Alberoni, os regimes da democracia totalitária, em vez de deixarem àqueles que a pensam diferentemente o direito de oposição, ou, em outras palavras, o direito de dissenso, querem reeducá-los de tal modo que se tornem, por amor ou pela força, consencientes.

Podemos dizer a mesma coisa de outra forma: como numa sociedade cada vez mais complexa como a nossa o consenso unânime é improvável, para não dizer impossível (a unanimidade é possível em pequeníssimos grupos ou em momentos de grande tensão ideal), um regime que se contenta com o consenso da maioria pode deixar livres seus cidadãos para consentir ou dissentir, porque a formação de uma maioria e não apenas possível mas provável, não importando se a maioria é de consencientes ou de dissidentes. Ao contrário, um regime que exige um consentimento unânime ou que defende que um sistema político para ser legítimo deve fundar-se no consenso de todos, sem excluir ninguém, não pode chegar a esse resultado, admitida a

improbabilidade da unanimidade numa sociedade complexa, a menos que consiga esse consenso de forma obrigatória.

Ora, não há dúvida de que o consenso se torna obrigatório onde o dissenso é proibido, e, em conseqüência, sempre que a proibição for violada, haverá punição. Consenso e dissenso são dois comportamentos opostos: quando nos encontramos frente a dois comportamentos opostos, sem a alternativa de uma terceira via *(tertium non datur),* não há dúvida de que a proibição de um implica a obrigatoriedade do outro.

As coisas se complicam um pouco se admitirmos que entre o consenso e o dissenso há a possibilidade de um terceiro comportamento, que não é nem consenso nem dissenso e se chama abstenção, com a conseqüência de que a proibição do dissenso implica a obrigatoriedade ou do consenso ou da abstenção. Mas no que diz respeito ao problema específico que aqui nos interessa, que é o problema do direito ao dissenso, este é negado mesmo quando existe uma alternativa para manifestação do consenso, mas se limita à não-manifestação do dissenso. De fato, aquilo que em tal regime se chama consenso é geralmente, salvo casos excepcionais de mobilização de massa como cortejos, desfiles, demonstrações e semelhantes, um comportamento negativo e até falta de dissenso mais do que um comportamento positivo ou a declaração explícita do consenso.

Mas o consenso obrigatório, ou, mais precisamente, o consenso resultante da proibição do dissenso, pode ainda chamar-se consenso? Os juristas consideram como vício de consenso num negócio jurídico a violência, entendida como ameaça de um mal injusto e notório. No caso de um consenso extorquido ao cidadão com a ameaça de um mal injusto e notório para o dissidente, não se deveria falar de consenso "vicioso" no cumprimento daquele contrato social que vincula os governantes aos governados?

Um dos mais conhecidos teóricos do direito contemporâneo identificou certa vez, nos possíveis comportamentos do cidadão frente

à lei, a diferença entre obediência e aceitação. Obedecemos à lei apenas quando nos conformamos, quer por hábito quer por medo de sanção. Aceitamo-la quando estamos convencidos de sua excelência. O consenso obrigatório ou vicioso revela-se na obediência, não na aceitação. A propósito do fascismo, foi usada, como se sabe, a expressão "organização do consenso". Mas seria muito mais exato e menos fora de propósito falar de "organização da obediência". O que aconteceu em 25 de julho de 1943 prova que a atitude da maior parte dos italianos perante o fascismo era de obediência e não de aceitação.

A diferença entre o consenso obrigatório e o consenso livre é importante porque o consenso foi usado como prova da excelência de um regime. Ora, o consenso obrigatório, enquanto vicioso e fictício, não prova absolutamente nada, Na verdade, que valor pode ser atribuído ao consenso quando o dissenso não é permitido, ou quando o cidadão não é livre para escolher entre consenso e dissenso, ou quando se chama "consenso" à simples obediência à lei escrita ou não-escrita, vigente e eficaz, que pune o dissidente? E que valor pode ter um consenso também quando não há um verdadeiro consenso, mas simplesmente uma abstenção coagida de dissentir?

O consenso obrigatório, além disso, não prova nada porque não permite avaliar o consenso real, ou seja, se há ou não há um consenso que seja aceitação e não mera obediência. A única forma de avaliar o consenso real é avaliar o seu contrário, que é o dissenso. Mas, como podemos avaliá-lo se o proibimos? Como podemos avaliar se existe o dissenso a partir do momento em que o dissenso é qualquer coisa que não deve existir? E, para não deixar que ele exista, o punimos? Ora, se não podemos medir a entidade real do dissenso, como podemos medir a entidade real, não a fictícia, do consenso?

Falei até agora dos regimes em que o dissenso é proibido e de outros em que o dissenso ê livre. Para evitar equívocos e fáceis objeções, devo acrescentar que, na realidade histórica, como não

existe um sistema onde todas as formas de dissenso sejam proibidas ou pelo menos onde várias formas de dissenso deixem de transparecer apesar das limitações, assim também não existe um sistema onde não haja limites jurídicos para o dissenso, não obstante as proclamadas liberdades de opinião, de imprensa, etc. A realidade histórica não conhece tipos ideais, mas apenas diversas aproximações de um ou de outro tipo. Existe também uma diferença entre admitir todas as ideologias e todas as formas de organização política menos aquelas ditas subversivas (são consideradas subversivas geralmente as que não respeitam as regras do jogo) e excluir todas as ideologias e todas as formas de organização política exceto a oficial (que é a que impõe não apenas as regras do jogo, mas até o modo como se deve jogar).

Entre o despotismo em estado puro e a democracia em estado puro existem cem formas diferentes mais ou menos despóticas e mais ou menos democráticas. E pode até acontecer que uma democracia controlada seja o início do despotismo, como também que um despotismo frouxo seja o germe de uma democracia. Mas o critério discriminativo existe: é o maior ou menor espaço reservado ao dissenso, que pode ser sintetizado nestas duas fórmulas: "Toda forma de dissenso é admitida, exceto as expressamente proibidas" ou "Toda forma de dissenso é proibida, exceto as expressamente permitidas". A primeira fórmula é a das democracias liberais e a segunda é própria das democracias totalitárias.

15 de fevereiro de 1977

Há dissenso e dissenso

Quando escrevi meu artigo intitulado "Há consenso e consenso", pensei logo em escrever outro sobre o tema oposto e simétrico, que intitularia "Há dissenso e dissenso". Não havia previsto, porém, que a crônica de uma Itália turbulenta me ofereceria observações exemplares próprias de manual: os fatos da Universidade de Roma.

Dizia naquele artigo que um dos traços característicos de um regime democrático é a livre opção do cidadão entre consenso e dissenso. Para que o cidadão se sinta livre para consentir ou dissentir, é necessário que não sejam impedidos nem o consenso nem o dissenso. Falei de "um consenso tal que não exclua o dissenso" e de um "dissenso que não torne inútil o consenso". Mas das duas faces do problema, que tinha enunciado como problema da "presença paralela do dissenso e do consenso", apenas examinara aquela que se refere à liceidade do dissenso, até porque é a situação sobre a qual se apóia mais freqüentemente o olhar do observador político. Mas quando um problema tem, como uma medalha, duas faces, o exame não é completo senão quando se vira a outra face.

A outra face é a liberdade do consenso. Quando um grupo de dissencientes age de forma a impedir com violência verbal ou física a manifestação de um grupo de poder que pede consenso à própria linha política, age com a mesma lógica com que age um sistema político quando ameaça ou pune os dissencientes. E a lógica do choque frontal que tem como escopo último a eliminação do adversário e a permanência hegemônica em cena, e que se contrapõe à lógica do confronto democrático, que, embora reconhecendo a necessidade de chegar a um acordo e obter o consenso da maioria, não desconhece o direito ao desacordo, ou seja, a liceidade do dissenso. Ou, inversamente, embora reconhecendo a necessidade do

dissenso, não admite que o direito ao dissenso seja exercido de modo a impedir o direito igual e contrário de não estar de acordo com o desacordo.

Por isso afirmo que há dissenso e dissenso. O critério que permite distinguir um do outro é o mesmo que nos permitiu distinguir, no artigo anterior, o consenso de uma democracia liberal do consenso de uma democracia totalitária. Com base no princípio de que só existe democracia quando existe consenso e dissenso livres, tão pouco democrático é o sistema político que impede o dissenso como o movimento político de dissencientes que não tolera os consencientes. Da mesma forma que o consenso exclusivista é próprio dos sistemas políticos autoritários, também o dissenso exclusivista é próprio dos movimentos revolucionários.

Um movimento revolucionário, já em seu germe (e não há dúvida de que os movimentos estudantis são tanto no bem como no mal movimentos revolucionários), funda-se e deve fundar-se no princípio da unanimidade, ou seja, num princípio que contrasta com a regra da maioria, base de todo o sistema democrático, e que se fosse aplicado colocaria todo regime democrático na condição de não poder funcionar. De resto, assim como o movimento revolucionário é quase sempre a única resposta possível, ainda que nem sempre eficaz, a um regime autoritário, assim também entende-se perfeitamente por que o consenso exclusivista e o dissenso exclusivista existem em relação recíproca. Para voltar aos fatos da Universidade de Roma, os grupos que impuseram seu dissenso recorrendo até à violência sustentam que não tinham outro meio para afastar um consenso que não era proposto através de uma discussão aberta, mas imposto através de um comício não-solicitado.

No que se refere ao tema do princípio da maioria como regra áurea da democracia, foram abordadas infinitas variações. Num discurso como o presente, em que por democracia se entende o sistema político que consente ao cidadão a livre escolha entre consenso e dissenso, o princípio da maioria revela toda a sua

importância. Na verdade, ele é o único princípio que permite aos consencientes e aos dissencientes que se exprimam livremente, e por isso mesmo torna possível a contemporânea presença de consenso e dissenso. Pelo menos, por duas razões.

Antes de tudo, a regra segundo a qual num corpo político se considera válida a deliberação que goza do consenso da maioria é apenas uma regra de procedimento. Ela não diz nada *sobre o que* se deve decidir mas limita-se a dizer *como se deve* decidir. Em outras palavras, não estabelece o que é bom ou mau, mas prescreve que se aceite como boa uma deliberação qualquer que ela seja, votada de um certo modo. Mesmo enquanto regra de procedimento, isto é, enquanto regra que não impõe um comportamento bom em contraposição a um comportamento mau, o princípio da maioria permite considerar o dissenciente não como um réprobo, mas como alguém que, tendo refutado o bem e optado pelo mal, merece ser interpelado, reeducado ou talvez punido e posto em condições de não mais pecar. Induz a considerá-lo pura e simplesmente como alguém que, tendo aceito certas regras do jogo, perdeu a partida, embora possa vencê-la ainda numa segunda rodada.

Em segundo lugar, o princípio da maioria apóia-se na presunção de que aquilo que agrada à maioria corresponde ao interesse coletivo mais do que aquilo que agradou à minoria. Tirania por tirania, a tirania da maioria, contra a qual os reacionários de todos os tempos dirigiram seus raios, é menos tirânica do que a tirania da minoria ou de um só. A maioria torna-se tirânica quando se aproveita da própria maioria para mudar as regras do jogo, entre as quais, precisamente, é fundamental a da maioria, fazendo passar a maioria para a unanimidade, que, como tal, não reconhece mais a minoria. A importância dessa presunção está no fato de colocar o dissenciente na condição de que não se sinta vítima de um abuso, ou, para continuar a usar a metáfora do jogo, que não se sinta como alguém que perdeu porque os outros jogaram melhor. Enquanto, com base na consideração precedente, o dissenciente não é um herege,

com base nesta segunda o consenciente não é um opressor.

Fora do princípio da maioria não pode existir senão consenso unânime, que enquanto unânime não pode ser senão imposto, como procurei demonstrar no artigo anterior, ou então dissenso ilegítimo que enquanto ilegítimo não pode encontrar expressão ou abrir seu próprio caminho senão através da subversão. Quando digo que há dissenso e dissenso, quero expressar que, juntamente com o dissenso compatível com o consenso, existe o dissenso que não admite debater com os que pensam de maneira diferente, sendo a mais perfeita contrafação daquilo a que se opõe. Mas precisamente a única condição que torna impossível, de um lado, o consenso opressor, e, de outro, o dissenso subversor — e que por conseqüência admite a compatibilidade entre consenso e dissenso — é o respeito da regra áurea da democracia.

A democracia pode ser definida de muitas maneiras. Do ponto de vista do problema que analisamos nesta exposição, a democracia pode ser definida como o sistema político caracterizado pela legitimação do dissenso e, portanto, pela transferência do dissenso, se assim podemos dizer, de fora para dentro do sistema. A passagem do Estado autocrático para o Estado democrático aconteceu, tecnicamente falando, mediante o processo de constitucionalização do direito de resistência, que transformou o direito puramente natural de resistência à opressão, cuja legitimação é sempre póstuma, dependendo do resultado, num direito positivo à oposição, cuja legitimidade é preconstituída e portanto lícita, qualquer que seja o resultado.

Ao longo do mesmo caminho e no mesmo período histórico em que o direito público externo transformou pouco a pouco o rebelde *(rebellis)* em inimigo *(hostis)*, através do direito de guerra *(ius belli)*, o direito público interno foi transformando o *rebellis* em *civis* (cidadão), através das regras do jogo democrático que permitem às diversas partes a contenda pacífica entre si, para alcançar metas que fora dessas regras não seria possível alcançar a não ser através da

violência. Trata-se de uma daquelas conquistas cívicas que desejaríamos jamais fosse questionada ou repudiada pelos fatos. Para defender essa conquista, mesmo com o risco de passarmos por repetidores de coisas óbvias, gastas e consabidas, devemos insistir em rejeitar qualquer sistema onde o não-reconhecimento da oposição deixe como alternativas unicamente a aquiescência ou a rebelião.

1° de março de 1977

O barrete de Lenin

A relação entre o partido comunista e o marxismo-leninismo na Itália não é apenas um problema de estatuto de partido. Permaneça ou caia a diretriz dada aos inscritos pelo art. 5° de "adquirir e aprofundar o conhecimento do marxismo-leninismo, aplicando os ensinamentos à solução das questões concretas" (ressalvadas as disposições do art. 2°), a relação *de fato* entre o partido comunista e o marxismo-leninismo já não é atualmente o que era quando o estatuto hoje em vigor foi aprovado. De um lado, a consciência sempre mais aguda da degeneração do Estado-guia que se inspira naqueles princípios, e, de outro, a impossibilidade de fugir à luta de idéias que mantém viva e vigilante a cultura das democracias ocidentais induziram o partido comunista já há muito a refletir criticamente sobre o próprio passado.

Entretanto, a primeira observação a fazer é que o dever de aprofundar o conhecimento do marxismo-leninismo e agir em conseqüência disso diz respeito apenas aos inscritos no partido. Todavia, o partido se tornou sempre, nos últimos anos, especialmente nas últimas eleições, um partido eleitoral, ou seja, um partido que foi aumentando o abismo entre inscritos e eleitores. Aqueles que votam pelos comunistas sem serem inscritos e sem intenção de o fazer não só não têm nenhuma obrigação de estudar os sagrados textos mas, também, ignoram em sua grande maioria que exista o art. 5°. E, ainda que o soubessem, não lhes importaria nada.

A segunda observação é que o mesmo art. 5° ressalva "as disposições do art. 2°", que são as daquele famoso artigo em que se diz que para alguém se inscrever num partido precisa aceitar seu programa político "independentemente... da fé religiosa e das convicções filosóficas"; e como o marxismo-leninismo sempre foi considerado, além de programa político, como uma "convicção

filosófica", segue-se necessariamente que o dever de ser bom marxista-leninista no conhecimento e na ação não diz respeito a todos os inscritos, dos quais alguns podem ser membros do partido sem estarem "convencidos" da excelência do marxismo-leninismo. Se, já no momento da reestruturação, Togliatti achava oportuno deixar aberta a porta aos que pensavam de outra maneira, é natural que hoje, vinte anos depois, tendo o partido conquistado nova força política graças àqueles que nele votam sem estarem inscritos e sem terem a mais pálida idéia do que seja o marxismo-leninismo, os dirigentes se preocupem, ou pelo menos comecem a se preocupar ou a pensar que seria bom preocupar-se, em adequar a doutrina à realidade.

Em terceiro lugar, não podemos deixar de observar que o tempo passa e que um acontecimento grandioso como a Revolução de Outubro não pode ser um modelo de ação política e termina por tornar-se um objeto de reflexão histórica. Conversando com jovens, conforme acontece freqüentemente até por razões profissionais, tive inúmeras ocasiões para espantar-me com o desinteresse que eles demonstram em relação ao passado, com o fato de não se sentirem vinculados aos mitos, às crenças arraigadas, aos ódios e aos amores das gerações passadas, a começar pela Resistência. No mais, foi precisamente a geração que precedeu a minha a que começou a criticar o mito do *Risorgimento.*

A maior parte dos comunistas militantes de hoje nasceram após a guerra, nasceram e cresceram no "partido novo": um deles me dizia tempos atrás que o problema de que o partido fosse ou devesse ainda ser leninista, ou em que medida o fosse ou devesse sê-lo, era-lhe indiferente. Com o passar do tempo este afastamento tende a aumentar, especialmente num partido dinâmico, voltado impetuosamente para o futuro, como o partido comunista italiano. Tentativas de retorno às origens, ao marxismo-leninismo na sua pureza ideal, como corpo doutrinai e como código ético, foram verificadas nestes anos, mas certamente não devidas aos jovens

comunistas. Um grande partido moderno não é uma seita.

Até aqui minhas observações se fundaram em dados de fato impugnáveis: a transformação do partido comunista em grande partido também eleitoral, a comprovada abertura do partido de Togliatti para os infiéis, a natural desconfiança dos jovens em relação aos ideais de seus pais. Mas o problema do marxismo-leninismo hoje, em sua significação atual, ou como valor de modelo teórico e prático, é muito mais complexo e não pode ser resolvido nem com ligeiras declarações nem com apaixonadas e autorizadas profissões de fé.

Constata-se que as ciladas, para um partido em movimento como o partido comunista italiano, que pretende proclamar-se também marxista-leninista, embora com todas as atenuantes, atualização e desenvolvimento interno que a linha política do eurocomunismo requer, podem surgir de dois lados: um deles é o fato de o marxismo-leninismo ser a doutrina oficial dos países do "socialismo realizado", em particular da União Soviética, com os quais as contas estão em aberto (uma das contas a encerrar diz respeito à atualidade do pensamento de Lenin); o outro é ter-se tornado o leninismo, enquanto teoria e práxis da revolução, uma bandeira da maior parte dos movimentos da nova esquerda que opõem ao realismo político do PCI a sua intransigência revolucionária.

Tenho comigo um pequeno volume de Mikhail Suslov, que passa por ser o maior teórico do partido comunista soviético. O livrinho intitula-se *Il marxismo-leninismo. Dottrina internazionalistica della classe operaia.* Os danos que um livrinho destes pode fazer a um partido como o italiano, que procura congregar os intelectuais, tem cartas regulares para o fazer e apesar de tudo desejaria ainda ser chamado de marxista-leninista, são incalculáveis. Basta dizer que, em comparação, as *Questões de leninismo* de Stalin, tão desconsideradas, são uma obra-prima de finura teórica e densidade conceptual. Difícil imaginar uma seqüela mais monótona de frases feitas, de juízos convencionais, de elogios descomedidos e repetidos até à saturação e ao ridículo dos grandes fundadores (Stalin não é

citado nunca) e de invectivas contra os adversários, tão exageradas e vulgares que não provocam nenhum movimento de indignação. Numa palavra, um monumento de retórica celebrativa e mentirosa. Uma prova, se ainda fosse necessário demonstrar, dos tristes efeitos da falta de dissenso, a única coisa a manter vigilante a inteligência crítica e também um argumento que não podia ser mais convincente em favor da fecundidade do debate. Uma demonstração de como se pode transformar uma obra de pensamento, que precisa ser continuamente colocada em discussão para provar a própria vitalidade e o próprio núcleo de verdade, em puro instrumento de domínio.

Sobre a vertente oposta vejamos o que escreve sobre Lenin e o que entende por leninismo Antônio Negri, teórico da nova esquerda revolucionária,[16] em seu livro *La fabbrica della strategia.* Como se percebe pelo título, o autor vê em Lenin mais do que o fundador de um novo Estado — o famoso Estado de transição que depois se tornou permanente. Negri vê em Lenin o primeiro grande criador de uma estratégia revolucionária (Lenin como o Napoleão da Revolução, que espera ainda seu Clausewitz), cujo escopo seria o de colocar não o problema do Estado mas até o próprio oposto que é o problema da destruição do Estado, onde a vontade de subversão e de poder "é o elemento que caracteriza de maneira definitiva o leninismo e o transforma em categoria permanente, em marco diferencial entre o que é revolucionário e o que não é".[17] Não ficam dúvidas contra quem é dirigido o discurso de Negri e não precisamos comentá-lo.

Com isso não quero dizer que não existam outras possíveis interpretações dos escritos e das obras de Lenin: ou catecismo do Estado ou manual do perfeito revolucionário.

(16) Negri, Antônio, *La fabbrica della strategia. 33 lezioni su Lenin,* Padova, 1976

(17) *Idem, ibidem,* p. 64.

Pois bem: as duas imagens que primeiro nos açodem à mente quando pensamos no grande protagonista da Revolução de Outubro são ou a do corpo embalsamado no museu da Praça Vermelha ou a do homem com o barrete de operário que discursa para a multidão, incitando-a à revolta. Não desejaria enganar-me, mas tenho a impressão de que ao partido que abriu caminho para o eurocomunismo não se aplica nem a primeira nem a segunda.

27 de setembro de 1977

Lenin era marxista?

Ao ler a reportagem do encontro organizado pelo *Manifesto* em Veneza sobre "Poder e repressão nas sociedades pós-revolucionárias" e ao participar do debate promovido pela Bienal sobre "Dissenso cultural", convenci-me de que a discussão que hoje se verifica no seio da esquerda histórica e não-histórica, a uma distância de sessenta anos da Revolução de Outubro, não é muito diferente da que se desenvolveu sessenta anos atrás quando a revolução ainda estava em curso. Com uma diferença: as críticas que então se dirigiam ao modo como era conduzida a revolução dos bolcheviques e aos resultados que dela derivavam provinham de inimigos do leninismo; hoje, pelo contrário, as mesmas críticas freqüentemente provêm de leninistas e por vezes até de marxistas desiludidos e arrependidos.

Entre os vários argumentos que foram adotados a favor e contra a revolução soviética tiveram destaque especial os doutrinais. Chamo doutrinais aos argumentos fundados sobre a conexão entre a prática da revolução e a teoria do marxismo, ou seja, àqueles que visam provocar um juízo positivo ou negativo sobre a revolução com base na maior ou menor correspondência da revolução à doutrina marxista, elevada a teoria autêntica da revolução proletária e socialista.

Foi tão prepotente a influência do pensamento de Marx sobre a formação da ideologia de alguns partidos socialistas europeus[18] que boa parte da discussão sobre a Revolução de Outubro se desenvolveu em torno de uma questão do tipo: a revolução soviética é uma revolução marxista?

(**18**) Nessa influência de formação ideológica deve incluir-se o partido socialista italiano, onde se declaravam marxistas tanto os maximalistas quanto os reformistas, os quais disputavam entre si a chave da interpretação correta do pensamento de Marx.

E uma vez que a Revolução de Outubro era a revolução dos bolcheviques, e os bolcheviques eram personificados por Lenin, a mesma pergunta era formulada abreviadamente desta maneira: "O leninismo é marxismo?". Sendo pacífica a aceitação do marxismo como ponto de partida que nenhuma das duas partes achava que merecesse ser discutido, o juízo positivo ou negativo sobre a revolução, ou seja, sobre a ação de Lenin, era elaborado com base na maior ou menor conformidade da ação de Lenin com os cânones do marxismo.

Para me explicar melhor com menor número de palavras: Marx havia dito numa célebre passagem do prefácio à *Crítica da economia política,* tantas vezes citada por Gramsci nos seus cadernos de prisão, que uma formação social não deve ser minimizada enquanto não tenha desenvolvido todas as suas forças produtivas. Para aqueles que gostavam de ater-se rigorosamente à letra dos textos marxistas, essa passagem significava que, sendo a Rússia uma sociedade em grande parte pré-capitalista, não podia chegar ao socialismo sem passar pela fase do desenvolvimento do capitalismo e que, portanto, uma revolução socialista como a idealizada pelos bolcheviques era "prematura". Sendo prematura, não podia ter sucesso; ou podia ter sucesso apenas se fosse acelerado o ritmo da história, como se dizia, através do uso da violência e do terror. Mas a nova sociedade não seria irremediavelmente marcada pelos meios com os quais fora perseguida?

De momento não importa saber o que realmente disse Marx. Quando para demonstrar uma tese se recorre ao princípio de autoridade, ou seja, à exegese de textos considerados como fonte e critério de verdade, deveria saber-se antecipadamente que sempre há dois textos ou duas formas de interpretar um texto que permitem dar razão tanto a quem defende uma tese como a quem sustenta exatamente o contrário. Gostaria de observar que esse tipo de argumentação foi adotado na discussão sobre a revolução soviética

desde as origens, enquanto, segundo presumo, não foi utilizado com o mesmo pedantismo no debate em torno da revolução francesa.

Se remontarmos ao período das guerras religiosas, quando não se podia defender uma tese política sem o apoio de um ou mais versículos do Antigo ou do Novo Testamento, acharemos um tempo histórico igualmente rico de diatribes recheadas de argumentos textuais.

Interessa-me a estreita conexão entre marxismo e revolução socialista porque explica parcialmente o debate atual sobre marxismo, que é um dos temas fundamentais sobre o qual se exerce o "dissenso". Trata-se, se bem observarmos, do mesmo debate de sessenta anos atrás, em termos inversos. Naquele tempo fazia-se depender o juízo sobre a revolução do juízo sobre o marxismo. Atualmente, muitos juízos sobre o marxismo dependem do juízo que se tem sobre a revolução. Outrora havia quem sustentasse ser a revolução uma má revolução porque não estava sendo feita obedecendo às férreas leis estabelecidas por Marx; hoje há muita gente que defende exatamente o contrário, ou seja, que o marxismo é uma má filosofia porque a revolução socialista faliu e os países socialistas não são de fato socialistas.

É exemplar o caso de Althusser, o mais refinado e apurado teórico do marxismo deste último decênio, o qual teria declarado em Veneza, no decorrer do debate sobre o dissenso e os malefícios do Estado soviético, que o marxismo está em crise. Parece-me evidente que se um marxista denuncia a crise do marxismo com base no estado atual da União Soviética, deve deduzir-se daí que sustenta ser uma das causas da degeneração do primeiro Estado socialista da história a sua fonte inspiradora, o marxismo. Que, portanto, se o maior teórico do marxismo contemporâneo descobrir sessenta anos depois algumas verdades conhecidas da imprensa política desde os anos do "grande medo", apenas poderá nos induzir a lembrar, sem nenhuma malícia e com muita humildade, o título de um conhecido livro de Marx: *Miséria da filosofia.* Incidentalmente aproveito para observar como se deu rapidamente no seio da esquerda marxista um processo de regressão da famosa linha Marx-Lenin-Stalin. Após o XX Congresso, Stalin foi

decapitado e a linha foi reduzida aos dois fundadores, Marx e Lenin. Posteriormente, foi posto em dúvida se Stalin era na verdade a causa dessa degeneração, e começou-se a questionar a personalidade e a política de Lenin. A julgar por tantos escritos aparecidos por ocasião do sexagésimo aniversário da revolução, estar-se-ia procedendo, agora, à decapitação de Lenin. Mas e se Lenin não tivesse sido mais do que um intérprete fiel de Marx? As declarações de Althusser não poderiam ser interpretadas no sentido de que já começou também a decapitação de Marx? E, nesse caso, a Revolução de Outubro teria sido uma revolução sem cabeça ou com uma cabeça diferente daquela que durante tanto tempo e com tanta insistência lhe foi atribuída?

Não será preciso dizer que é um problema mal colocado o questionar se a revolução soviética foi uma revolução marxista, ou marxista-leninista, ou se apenas o stalinismo ou o leninismo e o marxismo são os responsáveis pelo estado atual da União Soviética, que quase todo o Ocidente considera um Estado socialista abortado ou jamais nascido. Dar uma resposta a esse problema não é possível, e se o fosse não nos levaria muito adiante. Numa entrevista ao *Corriere della Sera,* Kolakowski, que através de sua comunicação abriu os trabalhos da Bienal de Veneza sobre o dissenso, declarou: "... a falta de fidelidade a Marx não me interessa, na verdade... Acho penoso o esforço de demonstrar que não existiram sociedades totalitárias se Marx fosse bem interpretado". Permanece contudo a pergunta: por que, no que diz respeito à revolução soviética, foi colocado sessenta anos atrás — e é recolocado agora — este problema inútil e insolúvel da fidelidade a Marx, que fez dizer com tanta segurança noutros tempos que a revolução soviética não era uma revolução socialista porque tinha interpretado mal a Marx; e, agora, que o marxismo está errado porque a União Soviética não é um Estado socialista?

É uma questão para a qual me parece que não foi chamada suficiente atenção nos recentes debates. Estreitamente conexa com ela está a questão do dissenso. Considerada como gigantesco

movimento histórico que abalou o mundo, como a atuação de uma doutrina, que compreende uma teoria política, uma ética e uma filosofia da história — ou, para o dizermos em termos hegelianos, como a encarnação de uma Idéia —, era natural que o mundo estivesse dividido entre ortodoxos e hereges. E num universo onde não existem senão ortodoxos e hereges, o dissidente não é alguém que pensa diferentemente, que tem direito de pensar de maneira diferente pela simples razão de que numa matéria opinável como a política não existe uma forma única de pensar, mas um inimigo a derrubar ou (em tempos de menor rigor) um não-pensante, um pobre louco.

23 de novembro de 1977

Mas que tipo de socialismo?

Todos sabem a importância que tiveram na história secular dos partidos socialistas os "programas", no mínimo pelo fato de um dos escritos mais célebres de Marx se intitular *Crítica ao programa de Gotha.* Todos sabem também o lugar que teve no seio desses partidos a distinção entre programa máximo e programa mínimo. Ora, que a palavra "programa" foi esvaziada para designar uma proposta política imediata — quem é que não ouve falar, nos dias atuais, de "programas de governo"? —, que os partidos de esquerda fazem projetos e não programas, é fato notório. Há poucos meses o partido comunista italiano lançou o projeto a médio prazo (programa mínimo?) e o partido socialista apresentou um esboço de projeto para a alternativa socialista (programa máximo?). Um e outro voltarão ao programa quando se propuserem delinear uma política de governo, como fizeram as esquerdas francesas em 1972 com o "programa comum".

Para aqueles que não acompanharam pela imprensa, lembro que esse projeto do partido socialista, publicado no *Avanti!* de 29 de janeiro em catorze densíssimas páginas, não é um opúsculo para folhear e matar o tempo, como se faz com um jornal, mas um autêntico pequeno tratado para ler e reler, sentados à mesa, de lápis na mão. Ele não surgiu da noite para o dia; é o resultado de uma longa série de debates entre intelectuais socialistas — economistas, juristas, sociólogos, políticos e politólogos —, iniciados já há alguns anos, desde os tempos em que, considerada concluída a experiência de centro-esquerda, se abriu com maior evidência a perspectiva da alternativa de esquerda, a partir da influência do ressurgido e renovado partido socialista francês.

Os trabalhos preparatórios do projeto deverão ser procurados no seminário de estudos ocorrido em Trevi nos dias 3 e 4 de outubro passado. Mas o precedente histórico mais direto está no volume *Progetto socialista,*[19] publicado pela *Associazione per il progetto socialista.* Contém um ensaio introdutório de Giorgio Ruffolo e

trabalhos de Franco Momigliano, Luciano Caffagna, Giuliano Amato, Francesco Alberoni, Corrado Serra, Roberto Guiducci e Altiero Spinelli. A este se deve a coletânea das comunicações e dos debates desenvolvidos no Club Turati de Turim, na primavera de 1976, e que agora são publicados com o título de *Organização do Estado e democracia.*[20] É bom ter presentes também os dois volumes publicados pela *Azione e ricerca per l'alternativa* (ARA): *Pela alternativa. Do partido da mudança ao projeto socialista*[21] e *Da centro-esquerda à alternativa.*[22]

O projeto, conforme disse acima, não é um programa, mas também não ê — pretendo referir-me a um tipo de mensagem que o movimento operário conhece bem — um manifesto. Ele não tem uma tônica profética, não é peremptório nem tem força sugestiva. É um discurso racional, articulado, doutrinal, que apresenta ao mesmo tempo a análise e o diagnóstico, a crítica do presente e o esboço de uma sociedade futura. Através da análise da crise do capitalismo nas sociedades capitalistas avançadas, na Europa e na Itália, e da crítica do socialismo realizado, tenta delinear um possível desenvolvimento da sociedade socialista mediante a democracia. Procede ainda da definição do fim para a proposta de novas estruturas econômicas e políticas, da indicação de um plano a curto prazo para a solução da crise atual até a proposta de uma estratégia política de alianças para realizar gradualmente as reformas necessárias. É uma *summula* das idéias que circulam hoje mais insistentemente na área do socialismo democrático. Como tal pode servir de lembrança e de estímulo, de síntese teórica e de plano de trabalho, como indicador do estado da questão e como ponto de referência para futuras discussões.

(19) Laterza, Bari, 1976.
(20) Franco Angeli, Milão, 1977.
(21) Feltrinelli. Milão, 1975.
(22) Feltrinelli, Milão, 1976.

Como todas as *summulae,* também esta abrange uma amplíssima matéria num espaço relativamente breve e poderia prestar-se à acusação de ter colocado muita carne no fogo, com algumas partes não muito bem-assadas e outras um pouco queimadas.

Não podendo examinar o projeto em cada uma de suas partes, limito-me a dizer que ele pode ser considerado em seu conjunto como uma tentativa de resposta à difícil questão: que tipo de socialismo? Enquanto o socialismo era um ideal, quer sob o ponto de vista de utopia quer sob o ponto de vista de pretensão a ser uma ciência (ciência do que haveria de acontecer e não do acontecido), a resposta era relativamente fácil. Mesmo em suas múltiplas variações, o socialismo era a proposta de transformar as sociedades históricas, baseadas na propriedade privada dos meios de produção, numa nova sociedade, até então apenas imaginada por poetas ou idealizada por filósofos, na qual os meios de produção se tornariam propriedade coletiva. A resposta tornou-se cada vez mais difícil à medida que se foram formando em quase todos os países do mundo movimentos para a realização de uma sociedade socialista, e a partir do momento em que, em grande parte do mundo, uma sociedade socialista, ou que pretende sê-lo, foi realizada total ou parcialmente de acordo com a idéia do socialismo e dos meios para realizá-lo — extraída da crítica que Marx e Engels fizeram ao capitalismo, e dos quais os grandes líderes históricos das revoluções socialistas, Lenin e Mao, são considerados sob vários aspectos discípulos e continuadores.

A resposta tornou-se cada vez mais difícil porque dos dois caminhos para o socialismo que caracterizaram e continuam a caracterizar a luta dos partidos operários da Europa e de fora da Europa, a via dos partidos social-democratas e a dos partidos comunistas anteriores ao aparecimento do eurocomunismo, o primeiro conduz ou parece conduzir a sociedades de capitalismo corrigido muito mais que a sociedades socialistas; enquanto o segundo leva a sociedades consideradas socialistas pelos adversários e não por

aqueles que crêem que a verdadeira sociedade socialista é aquela em que o livre desenvolvimento de cada um é condição do livre desenvolvimento de todos. Em outras palavras, a resposta era fácil até o momento em que o socialismo era uma hipótese, apesar de nunca terem faltado aqueles que diziam e repetiam que o socialismo era impossível e indesejável. Tornou-se difícil a partir do momento em que a hipótese foi submetida à verificação severa da história, e a história demonstrou, pelo menos até agora, que através da via das social-democracias o socialismo é impossível e através da via dos partidos leninistas é indesejável.

Se tivesse de explicar sinteticamente o modo pelo qual os que, como autores do projeto, reformulam o problema do socialismo na tentativa de superar o dilema "Estado assistencial ou Estado comunista", diria que eles realizam sobretudo duas operações: dão um passo atrás em relação ao segundo e um passo à frente em relação ao primeiro.

O passo atrás em relação ao socialismo realizado consiste na recuperação de alguns princípios da tradição liberal, o que supõe a identificação incompleta entre liberalismo e capitalismo, considerados como conquistas irreversíveis do progresso civil. Vou enumerar algumas: no plano dos primeiros princípios, uma concepção conflitualística da democracia contraposta à concepção orgânica da sociedade, com a conseqüente declaração de confiança no indivíduo e na sua capacidade; no plano das instituições, o pluralismo político e cultural reivindicado contra toda forma declarada ou mascarada de monolitismo e, por conseqüência, a consideração do dissenso não como manifestação patológica do corpo social, mas como sua função essencial e vital. Na área econômica, o reconhecimento do mercado, se não como "mecanismo fundamental para a alocação de recursos, ao menos como auxílio para a verificação das opções", e, por conseguinte, a afirmação de que a empresa privada não é incompatível com os fins de uma sociedade socialista, sendo incompatível, sim, à nacionalização, esta pupila dos olhos do socialismo tradicional, por implicar o perigo da burocratização.

O passo à frente a respeito da prática das social-democracias consiste no alargamento da participação além das fronteiras do Estado

parlamentar, através da extensão do método democrático a áreas diversas das tradicionais, de experiências de democracia direta, de novas formas de democracia industrial, em suma, através de todas aquelas formas de "socialização do poder" (hoje em dia essa expressão tornou-se expressão-chave de um modelo de sociedade que acha que a socialização dos meios de produção não é suficiente) que permitem um controle a partir da base da direção pública da economia, ou através de outra fórmula, a instauração de um sistema de "programação descentralizada e participada".

Seria inútil acrescentar que uma sociedade desse tipo, chame-se ela socialista ou não (o nome não importa), a qual, para eliminar a chamada anarquia capitalista, se proponha dirigir a economia através do planejamento, e, para eliminar os abusos de poder conexos a toda a atribuição de maiores tarefas para o Estado, se proponha alargar o controle democrático; que, numa palavra, queira ao mesmo tempo socializar o poder sem o enfraquecer e aumentar a eficiência do sistema sem diminuir (ou até aumentando) os espaços da liberdade — uma sociedade deste tipo até agora ainda não foi vista.

26 de fevereiro de 1978

Uma sociedade jamais vista?

Terminei o artigo anterior dizendo que uma sociedade como a que o projeto descrevia e desejava até agora não foi vista. Não quis com isso dizer, como se poderia crer e censurar, que não se deve fazer um esforço para que um dia finalmente a possamos ver. Tanto mais que do artigo foi cortada a última frase, que dizia: "Em tempo de desafios como o nosso, não seria o caso de dizer, invertendo o dito comum, "Quem não vir, não viverá?'". Essa frase parece sibilina e pede uma explicação.

O dito comum "Quem viver, verá" denota uma atitude passiva de resignação e de incredulidade, no fundo. Ê como se se dissesse: "Têm sido vistas muitas coisas, e poder-se-ão ver ainda melhor, mas isso não nos livra de caminharmos para o pior. Pode acontecer que você tenha razão. Todavia, estamos aí para ver". Invertê-la significa exprimir a convicção de que o ver não vem depois do viver, mas, ao contrário, o viver depende do ver (ou seja, do entender). É verdade que até agora uma sociedade em que o máximo de autonomia individual fosse compatível com o máximo de direção unitária não existiu nunca. Mas a primeira questão a colocar é esta: e qual a razão disso? Ê porque isso não é possível ou porque jamais foi claramente concebida ou ainda porque, embora idealizada em cima do papel, nunca chegou o momento de pô-la em prática? Eis a razão por que, ao dizer "quem não vir, não viverá", quis simplesmente observar que o momento chegou, de tal forma que o que até este momento parecia impossível tornou-se agora necessário.

Fique claro de uma vez por todas que a incompatibilidade não está nas fórmulas mas nas próprias coisas, ou seja, no fato de o desenvolvimento das sociedades complexas e economicamente avançadas se caracterizar por dois processos contrastantes: pelo processo de extensão dos direitos políticos até o sufrágio universal,

que possibilitou a participação direta ou indireta dos cidadãos na vida política e administrativa da nação, favoreceu a formação dos partidos de massa e rapidamente provocou tentativas cada vez mais fortes para ampliar a esfera das instituições regidas segundo o princípio do poder a partir de baixo ou ascendente, e, na parte oposta, pelo processo de crescimento do aparelho estatal, do Estado chamado serviçal, que alargou enormemente a esfera das instituições regidas pelo princípio do poder a partir de cima ou descendente. Quem se fixa só no primeiro processo interpreta o desenvolvimento do Estado contemporâneo como o efeito da conquista da cidadela do poder político por parte da sociedade civil, a partir de uma transformação tão radical das tradicionais relações entre sociedade e Estado que vai levando, aos poucos, à dissolução do Estado e talvez, até, à sua extinção. Quem se detém apenas no segundo processo acha que se está generalizando o processo de "estatalização" que era tido como próprio dos Estados totalitários, a nível patológico de organização política, um processo cujo destino seria conduzir o Estado, paulatinamente, a ocupar a sociedade inteira e a suprimir, definitivamente, a sociedade civil.

Não é preciso dizer que tanto uma análise como a outra são unilaterais. As duas têm razão naquilo que afirmam e estão erradas naquilo que negam. Os dois processos, que chamarei de democratização da sociedade e de burocratização do Estado, são paralelos, interdependentes, e, até prova em contrário, irreversíveis. Já disse por que são paralelos. Mas, mais que isso, são interdependentes: o Estado serviçal (na Itália, para dizer a verdade, seria mais exato falar de Estado desserviçal), qualquer que seja o modo como se interpreta ou interpretado mesmo, como fazem os neomarxistas, como um conjunto de serviços prestados ao capitalismo e à valorização do capital, como "Estado do capital", é o produto, aceito ou não, da influência que através do sufrágio universal e da constituição dos partidos organizados as massas, em número cada vez maior, puderam exercer sobre a classe governante

para obter instrução, assistência e proteção. O ideal do Estado-garante era o ideal do Estado cujo único serviço seria permitir o livre jogo dos interesses e o livre contraste de idéias. Atualmente, quando se fala de indivíduos ou de grupos "não-garantidos", a expressão tem um sentido diferente, não certamente o do Estado liberal, mas o de um Estado cuja função é não só impedir as várias formas de liberdade negativa, na qual consiste a chamada "liberdade dos modernos", mas também assegurar um mínimo de instrução, um emprego, uma aposentadoria para a velhice e outras coisas mais. O "não-garantido" de outros tempos era o excluído dos direitos civis e políticos, o que não tinha direito de voto e não podia fazer ouvir a sua voz. O "não-garantido" de hoje é, por sua vez, o desocupado, aquele que tem um direito que ultrapassa o direito do voto, um direito que requer a imediata intervenção ativa do Estado e o necessário aumento dos aparelhos estatais. Drasticamente: mais democracia comportou, até agora, mais burocracia.

Quando, finalmente, digo que os dois processos são irreversíveis, não quero dizer que não possam ser interrompidos, nem tampouco que até agora existiram lado a lado ou devam existir assim no futuro. O que quero dizer, simplesmente, é que acho pouco provável uma inversão de rota, como poderia ser aquela que levasse, em certo sentido, à privatização do público, e, em sentido oposto, à restrição dos direitos civis e políticos. Por outras palavras, um processo que levasse ao desmantelamento do Estado para dar mais liberdade, por um lado, e, por outro, à limitação das liberdades políticas para tornar mais segura e eficaz a ação do Estado.

A minha conclusão é que devemos resignar-nos em conviver com essas duas tendências fundamentais da sociedade contemporânea, que podemos resumir numa mais ampla socialização do poder (essência da democracia integral) e numa mais ampla estatização das funções essenciais de sobrevivência e de desenvolvimento da sociedade, sendo a primeira o único antídoto da segunda. Isso não é novidade. Toda a história humana é um movimento contínuo de tentativas e contra-tentativas, parecendo ter sido feita para dar razão àqueles que não pretendem

interpretá-la pela lógica da contradição ou pelo princípio do terceiro-excluído, tão estimados pelos ideólogos do "socialismo ou barbárie", ou, vice-versa, do "capitalismo ou *gulag*". O princípio da história é, bem ao contrário, o princípio do "terceiro-incluído", que pode ser interpretado segundo os gostos, embora através de fórmulas aproximadas e insatisfatórias: como síntese dos opostos, onde o "terceiro" inclui os dois primeiros momentos; como mediação entre os dois extremos, em que os dois outros momentos são excluídos do "terceiro"; ou então como compromisso, onde o "terceiro" é qualquer coisa que tem um pouco de um e um pouco de outro. Na verdade, a história procede por compromisso, embora nem todos os compromissos sejam históricos.

Para darmos um exemplo clássico, na luta secular pela supremacia do rei ou do parlamento parecia impossível àqueles que pretendiam elaborar uma teoria do Estado inteiramente racional que o poder soberano, ao mesmo tempo em que devia ser soberano, pudesse ser dividido. E saiu então aquela síntese, ou em termos menos nobres, aquela coisa que não é vaca nem peixe, ou em termos mais vulgares, aquele compromisso, que foi a monarquia constitucional, a qual sobreviveu e teve sua função histórica incontestada.

Hoje em dia encontramo-nos frente a uma contradição igualmente escandalosa. E provavelmente a história está fadada a desmentir tanto aqueles que acham que o desenvolvimento indefinido da democracia leva à extinção do Estado quanto aqueles para os quais o desenvolvimento indefinido do Estado leva à extinção da liberdade, em suma, os que pretendem que a história, feita por seres finitos e contraditórios, lhes dê soluções absolutas. Certamente, para quem acredita em soluções absolutas, as tendências contraditórias se elidem ou devem elidir-se reciprocamente. Quem, ao contrário, acredita que aos acontecimentos humanos é aplicável o princípio do "terceiro-incluído" pensa que as tendências contrastantes são inevitáveis e o melhor partido foi sempre de tentar uma saída entre

uma e outra.

11 de março de 1978

A União Soviética é um país socialista?

É espantoso como as pessoas podem se apaixonar por uma questão de palavras, como a que divide a esquerda italiana e outras esquerdas, e que consiste em saber se a União Soviética é um país socialista ou não. A resposta, evidentemente, depende do que se entende por socialismo. E como o socialismo pode ser entendido de várias maneiras, e em geral o entendem diferentemente aqueles que dissertam sobre o socialismo da União Soviética» os contendores podem ser de parecer contrário e ter razão, cada um dentro de seu ponto de vista.

Simplificando, o socialismo pode ser definido, como qualquer outra doutrina política, destacando-se mais os meios que os fins, ou vice-versa. Se o destaque for colocado nos meios, dir-se-á, como aliás sempre se disse, que uma sociedade socialista é caracterizada em relação à sociedade capitalista pela coletivização dos meios de produção. Aceita essa definição, é difícil negar que a União Soviética seja um país socialista.

Se, ao contrário, o destaque for para os fins, dir-se-á então que uma sociedade, para ter o direito de chamar-se socialista, deve exercer em relação a uma sociedade capitalista maior controle, por parte dos cidadãos, do uso dos recursos e a plena liberdade na exploração econômica. Partindo dessa definição, parece-me muito difícil afirmar que a União Soviética seja um país socialista.

Seria ingenuidade pensar que uma solução pudesse ser encontrada através da descoberta da única definição possível de socialismo ou através do argumento, que cada debatedor subentende, segundo o qual a definição de um é melhor que a do outro.

Digo que seria ingenuidade porque o socialismo não é uma

coisa determinada como uma rosa ou um relógio, mas um sistema complexo de idéias tratadas por pensadores diferentes e por vezes contrastantes, onde nenhum deles pode ser considerado o intérprete autêntico e indiscutível. E também porque, para se dizer que uma definição é melhor do que a outra, seria necessário ter uma idéia preestabelecida de socialismo, o que seria contraditório.

Além de ingenuidade, seria também uma preocupação inútil, porque, geralmente, num debate tão emotivo como o do socialismo nos países chamados socialistas, cada um iria escolher a definição que acha única ou proporia tal definição como melhor, assumindo antecipadamente, e sem que o dissesse às claras, o juízo positivo ou negativo que já deu sobre esses países.

Se alguém resolver fazer uma avaliação positiva sobre a União Soviética, limitará sua definição à enunciação dos meios, sublinhará a importância da coletivização e se achará autorizado a defender que aquele país, em suas bases econômicas — e isso importa principalmente do ponto de vista de uma correta análise marxista —, é o país do socialismo.

Se outra pessoa, por sua vez, pretender dar uma opinião negativa, insistirá sobre os fins, sobre a libertação do homem e todas as demais coisas que são fáceis de converter em palavras e difíceis de realizar, e naturalmente se admirará que possa ser considerado pátria do socialismo um país onde a maior parte dos cidadãos não são "liberados", sendo menos livres, em relação a um certo número de liberdades nada desprezíveis, do que os cidadãos dos países capitalistas.

A primeira argumentação pertence geralmente aos comunistas, que até hoje sustentam a tese de que a União Soviética é um país economicamente socialista com elementos não-liberais no sistema político. O segundo modo de argumentar fica por conta de todos aqueles que, na qualidade de socialistas ou de representantes da nova esquerda, vão repetindo já há algum tempo, e mais recentemente por ocasião de processos contra os dissidentes, que

não pode existir socialismo onde não existe liberdade. Ficamos tentados a perguntar: "Mas quem é que disse isso?". Na verdade, a liberação de que falam as várias teorias socialistas nada tem a ver com a liberdade do dissenso que está em jogo nesses processos. Ao contrário, um dos argumentos canônicos nas apologias do socialismo é o de que, numa sociedade socialista, a liberdade do dissenso será mais exigida porque não haverá nenhuma razão para dissentir. A doutrina que proclamou a liberdade do dissenso se chama, até prova em contrário, liberalismo.

Que o socialismo se case com o liberalismo é desejável. Mas, fique bem claro, trata-se de um matrimônio, não de uma relação de parentesco. Os defensores da União Soviética, como país socialista, podem sustentar que a liberdade de dissenso é descartada não porque seja um país socialista, mas porque o socialismo, na sua versão marxista-leninista, foi tomado como um dogma indiscutível, tornou-se religião de Estado.

Se, entretanto, a doutrina oficial do marxismo-leninismo fosse por exemplo o budismo, as conseqüências em relação à liberdade do dissenso seriam as mesmas. Diga-se, entre parênteses, que a única ideologia incapaz de ser tomada como religião de Estado é o liberalismo, porque está em sua essência a recusa do direito de o Estado ter uma religião própria. Em suma, se alguém pretende incluir na definição de socialismo a liberdade de dissenso, é livre para fazê-lo, mas tem igual liberdade, também, para não fazê-lo.

Com isso não quero dizer que socialismo seja uma caixa vazia a ser preenchida com qualquer conteúdo ou que se possa definir arbitrariamente. Digo apenas que a maior parte dos "ismos", quer se fale de racionalismo ou irracionalismo, de idealismo ou de realismo, de iluminismo ou de romantismo, pode definir-se, e aliás foi de fato definida de maneiras muito diferentes e todas legítimas, de tal forma que autoriza dois debatedores convictos da validade do socialismo a defender, de uma parte, que o regime da União Soviética não é socialista e por isso deve ser rejeitado, e, de outra, que tal regime não

deve ser rejeitado, mesmo que não seja modelar, porque é, ao menos parcialmente e no essencial, socialista.

Nesse sentido, afirmei que a discussão inutilmente arrastada há dezenas de anos entre ideólogos das diversas margens de esquerda e tornada particularmente áspera nestes últimos tempos é vazia e inconcludente. Repito: se a União Soviética é ou não é um país socialista, depende da noção que cada um tem de socialismo. Ora, tal noção depende não de uma iluminação superior privilegiada e exclusiva, mas unicamente da avaliação positiva ou negativa que se fizer daquele regime.

Tudo isso vale, é claro, para os que estão convencidos da validade do socialismo. Para os que têm uma avaliação negativa do socialismo, porém, o problema é rapidamente resolvido. A União Soviética é um país socialista? Pior para o socialismo. Socialismo, como todas as palavras do léxico político, é usado também na linguagem comum mais pela emoção que suscita ao ouvido do que pelo seu significado. Tanto é verdade que pode ser pronunciado com o mesmo efeito diante de auditórios diferentes ou talvez diante do mesmo auditório por oradores que lhe atribuem uma significação diversa. Aquele que termina um discurso com um "Viva o socialismo" sabe que pode obter um caloroso aplauso do público, independentemente do fato de aquela palavra evocar nele a imagem, digamos, de Turati, e, nos ouvintes, a de Lenin ou de Stalin.

Só quando nos apercebemos do forte valor emocional da palavra é que podemos explicar a paixão,com que a discussão a favor ou contra a União Soviética, em vez de terminar na única saída justa — que seria a de confrontar, com números na mão, o nível do desenvolvimento industrial, técnico e econômico, numa palavra, civil, dos países que se dizem socialistas e o nível dos países capitalistas —, gasta o tempo na pesquisa inútil de uma resposta à pergunta: "São esses países *verdadeiramente* socialistas?".

Numa palavra, só quando nos dermos conta de que uma palavra como "socialismo" provoca e evoca muito mais coisas do que somos

capazes de descrever, poderemos explicar a persistência de uma controvérsia puramente nominalista, que não pode ter nenhuma solução. E mesmo que finalmente pudesse tê-la, isso quereria dizer não que os contendores alcançaram um conhecimento mais profundo da União Soviética e dos países que a imitam (ou são obrigados a imitar), mas simplesmente que chegaram a um acordo sobre uma única definição de socialismo.

Não nego que um resultado desse gênero tenha sua importância. Nego apenas que melhore a compreensão desses regimes.

10 de setembro de 1978

Os parentes difíceis

A unidade das esquerdas da qual se volta a falar é um problema comum. Comum porque as esquerdas nunca ou quase nunca foram unidas. Pelo menos na Itália, sempre foram menos unidas que as direitas. Desde a direita histórica até o fascismo e da idade giolittiana até a democracia cristã, a classe dominante sempre conseguiu formar, para usar uma conhecida expressão de Gramsci, um "bloco histórico". A esquerda nunca o conseguiu. A direita encontrou sempre boas razões para ficar unida, não obstante as profundas divisões históricas e políticas, como no caso da "questão católica". As esquerdas sempre encontraram boas razões para permanecer divididas, não obstante a proclamada unidade, palavra que se tornou típico jargão de esquerda.

Podemos dividir em quatro grandes etapas o século transcorrido após o nascimento dos partidos operários. Essas etapas estão assinaladas por contrastes que opõem os contendores não como partes de uma mesma frente, mas como inimigos irredutíveis. Na época da formação dos primeiros partidos socialistas, o campo de batalha (esta linguagem caracteristicamente militar não é fora de propósito) se divide entre marxistas e anarquistas. Na época da Segunda Internacional, entre revisionistas e ortodoxos, ou, o que é o mesmo, entre reformistas e revolucionários. Nos anos após a Primeira Guerra Mundial, explodiu na Revolução Russa entre mencheviques e bolcheviques, ou entre antileninistas e leninistas, entre os que continuam a manter a fé nos princípios da democracia e os fautores da ditadura do proletariado entendida como ditadura da sua vanguarda. Finalmente, no segundo após-guerra, particularmente na Itália, a divisão entre socialistas (ou social-democratas) e comunistas, quer dizer, entre uma esquerda que se considera inserida na tradição da democracia ocidental — a única democracia, ainda que imperfeita, que até hoje existiu — e uma esquerda que aceitou como reviravolta histórica decisiva a Revolução de Outubro.

Não se trata de escaramuças de pouca monta, mas de uma autêntica guerra sem exclusão de golpes. Falo, como é fácil de entender, de uma guerra ideológica, onde os golpes se identificam com invectivas, calúnias, insinuações, injúrias e todo tipo de guerra verbal. Todo aquele que tem familiaridade com a literatura de esquerda não pode deixar de ser abalado pelo alcance das acusações que entre si trocam os representantes das diversas correntes nas mais diferentes ocasiões. Acusações de traição dos ideais revolucionários, de um lado, e dos ideais humanitários, do outro.

Quando se fala de unidade das esquerdas, portanto, não se deve esconder que a desunião vem de longe e se tornou particularmente profunda depois da revolução soviética. Entre outras coisas, isso explica por que atualmente a divisão é mais dramática nos países onde existe um forte partido comunista, como na Itália. Tão profunda e tão dramática que induziria uma pessoa razoável a acarinhar a ilusão de que bastaria um encontro de cúpula entre os dois secretários dos partidos da chamada esquerda histórica para resolver o problema, na medida em que um encontro sempre é melhor que uma guerra.

Sem dúvida nenhuma a unidade tática e estratégica (e também ideal) da esquerda é fundamental para o desenvolvimento da democracia italiana. Com base na experiência histórica continuo convencido de que as melhores democracias são aquelas em que os partidos se alternam no governo e na oposição. De resto, uma das regras fundamentais da democracia é a de que quem tem a maioria deve governar. Trata-se visivelmente de uma regra puramente formal, com base na qual nenhum partido tem o direito de governar enquanto tal — diferentemente do que acontece na União Soviética, onde um partido especificamente nomeado, o partido comunista, é designado pela Constituição (art. 6°) como "o núcleo do sistema político" —, mas todo partido adquire o direito de governar se se verificar a condição prevista. A regra segundo a qual um partido não tem o direito de governar enquanto tal, mas o adquire somente quando obtém a maioria dos votos, é fundamental para o desenvolvimento da democracia, exatamente porque permite governos

alternativos e oferece a oportunidade de um partido se exercitar nos dois papéis de governo e de oposição.

Um argumento banal mas irrefutável (às vezes é necessário ter coragem de ser banal diante dos raciocínios sutis dos oradores políticos) poderia ser apresentado: se houvesse apenas um partido único de esquerda na Itália, nas primeiras eleições após a queda do fascismo (2 de junho de 1946), a maioria relativa, e portanto a prerrogativa, segundo uma praxe constitucional consolidada, de formar governo, haveria optado por este partido e não pela democracia-cristã. Nas últimas eleições, os votos do partido comunista somados com os do partido socialista, para não falar de outras alas da esquerda, superaram os da democracia-cristã. Também nesse caso, o direito de formar governo caberia à esquerda.

O que desejo concluir? Uma coisa muito simples: que a razão principal do predomínio da democracia-cristã é a divisão da esquerda e, para dize-lo com palavras mais elementares, enquanto o partido dos interesses constituídos é um só, os partidos dos interesses emergentes têm sido até hoje dois ou mais. Sei que uma constatação não é uma solução. Mas não existe solução que não tenha passado por essa constatação. A constatação requer pelo menos uma explicação e a unidade das esquerdas não progredirá a não ser no dia em que for dada uma resposta clara, nem evasiva, nem enganosa, nem ideologicamente deformada, à pergunta: quais são as razões reais dessa perpétua divisão?

Ê inútil pensar que a desunião pode ser superada com táticas sagazes, com a simulação de acordos aparentes e com a dissimulação de desacordos reais, sem ir a fundo na busca das causas que a determinaram não apenas nestes últimos anos, mas antes; pois, como disse, o dilaceramento dos partidos, dos grupos e das facções que até hoje dividem a representação da classe operária é um dado histórico permanente. A única forma de superar esse velho dilaceramento e o contínuo surgimento de cisões no seio da esquerda (nas últimas eleições havia precisamente três cédulas à esquerda do partido comunista) é tomar consciência das causas que determinaram e continuam a determinar essas cisões. Eu me pergunto como é que se pode chegar a uma real e estável unidade das

esquerdas sem que antes se compreendam as razões profundas que a impedem. Fora de uma análise serena e fria da sua história, não existe para as esquerdas históricas e não-históricas outra possibilidade além do perpétuo desentendimento ou dos tratados no papel.

Poderíamos finalmente descobrir que muitos argumentos subtraídos e guardados na caixinha dos objetos preciosos se tornaram frágeis e inconsistentes, dignos de serem abandonados como dinheiro desvalorizado, em relação aos problemas do nosso tempo.

Entretanto, uma constatação, não uma explicação, ainda se impõe: em geral, só nos países onde a esquerda permaneceu mais unida é que a tradição do partido socialista democrático não perdeu sua influência, e é neles que o partido socialista, não o comunista, constitui a força aglutinante de toda a esquerda. Nesses países, a unidade de esquerda conseguiu ter a maioria de governo que as várias e multiformes esquerdas italianas nunca tiveram.

30 de setembro de 1979

O intelectual desobediente

Um documento de intelectuais socialistas, a que eu próprio aderi, publicado no *Avanti!* de 21 de outubro de 1979 e comentado nas páginas de *La Stampa* no dia 23 do mesmo mês, com o título de "Intelectuais irrequietos do PSI", repropõe o problema sempre vivo porque insolúvel (acho-o insolúvel *tout-court)* da relação entre intelectuais e políticos, ou, mais propriamente, entre intelectuais e partidos. O problema é tanto mais atual quanto, como já foi notado, no próprio seio do partido comunista italiano, que se transformou no porta-voz da doutrina do intelectual orgânico, alguns notáveis nomes de cultura vêm manifestando livremente opiniões diferentes das opiniões oficiais no que se refere, por exemplo, à organização interna do partido, ou seja, em relação ao chamado centralismo democrático, à dureza demonstrada pelo partido em condenar indiscriminadamente todas as facções da esquerda extraparlamentar. Uma prova dramática da difícil relação entre intelectuais e poderes nos é dada quase que diariamente pelos casos cada vez mais freqüentes e cada vez mais clamorosos de dissenso nos países socialistas, onde os dissencientes são homens de estudo, cientistas, escritores, artistas, ou, no significado mais rigoroso do termo, "intelectuais".

Conquanto uns procurem habitualmente lançar a culpa do dissídio nos outros, o dissídio está na própria natureza das tarefas e das responsabilidades de cada uma das partes, e é a expressão, nada mais nada menos, do plano diverso em que se colocam a teoria e a prática, o pensamento e a ação. E verdade que não existe ação política séria que não seja orientada por uma idéia diretriz, mas também é verdade que não existe uma construção teórica que possa ser imediatamente aplicada na prática. Já Plutarco tinha consciência disso, ao escrever na *Vida de Péricles:* "Em minha opinião, a vida de um filósofo dedicado à especulação e a de um homem político não são a mesma coisa. O filósofo move a sua

mente para nobres fins, sem necessidade de instrumentos ou materiais externos para fazê-lo; por sua vez, o homem político deve colocar a própria vida em contato com as baixas exigências do homem comum".

Exatamente porque a diferença é profunda, sempre pareceram vãs as idealizações sublimes de repúblicas de doutos, ou cheias de veleidades, na nossa história mais recente, as tentativas de dar vida ao "partido dos intelectuais", como foi o partido da ação. Por outra parte, o empenho total do intelectual na política de um partido sempre deu lugar à acusação comum e nem sempre infundada de "traição" *(trahison des clercs).*

Em sua história quase centenária, o partido socialista italiano sempre foi sensível ao problema dos intelectuais, até porque exerceu sobre eles uma particular atração. No final do século passado, existiu em Turim um "socialismo dos professores". Hoje, embora não disponha de dados concretos, tenho a impressão de que, entre os nossos partidos, o socialista é o que arrola em suas fileiras o maior número de professores, apesar de pouco orgânico ou pouco organizado, e, ainda, de sua influência política ser inversamente proporcional ao seu número. Professores universitários são quase todos os signatários do documento. Já tive ocasião de declarar várias vezes que o partido socialista é particularmente apto a estabelecer relações de boa vizinhança com os intelectuais não só porque tem uma longa tradição de políticos, a começar por Turati, que foram intelectuais, mas também porque ao longo da sua história sempre foi um partido aberto, menos preconceituoso do que o partido comunista em relação aos textos sagrados, menos doutrinário, menos ligado a um sistema de pensamento do qual não se possa desvincular com tanta facilidade sem se correr o risco de ser acusado de "desviacionista".

Considero a elaboração do "projeto socialista" como uma das maiores contribuições dadas pelos "professores" à história do partido nestes últimos anos. Esse projeto teve origem na exigência feita pelo novo secretário do partido, no comitê central em novembro de 1976, de "ter uma visão de conjunto ligada aos princípios e aos valores tradicionalmente expressos pelo socialismo italiano". Ao comentá-lo em *La Stampa* em 28 de fevereiro

de 1978, o defini como uma espécie de suma "das idéias que circulam hoje mais insistentemente na área do socialismo democrático". Sua finalidade era, além de traçar uma linha de ação a longo prazo, contribuir para reforçar a unidade e a autonomia de um partido que, durante muito tempo, estivera dividido em correntes que brigavam entre si e que o dividiam, não era unitário, oscilando segundo os tempos e os humores, inclinando-se ora para o frentismo ora para a aliança orgânica com a democracia-cristã, e que no fundo não era autônomo.

A imagem que emerge claramente do projeto é a de um partido que poderia ser definido de "esquerda alternativa", ou seja, de um partido que, sendo por tradição e por vocação um partido de esquerda, não pode ser, por razões táticas e contingentes, senão um partido de terceira dimensão ou intermediário — portanto, colateral às duas grandes forças contrapostas em campo. Colocando-se como alternativo, é chamado a indicar, como única saída possível para o posicionamento de esquerda, a recomposição, após a reconhecida e declarada falência dos regimes do socialismo real, uma recomposição que só pode ser realizada a partir dos princípios e das experiências do socialismo democrático europeu.

A chamada de atenção para o projeto contido no "documento dos intelectuais" tem o significado de um convite para que não se esqueça a inspiração ideal que deu origem aos partidos socialistas, a qual, se for apagada, transformará a luta política nos jogos de poder que já saturaram o público, amesquinhando-a dia a dia, agravando os problemas em vez de resolvê-los e exaurindo-se em difíceis cálculos eleitorais que diante da prova dos fatos estarão comprovadamente errados.

Sem uma inspiração ideal não se fazem reformas, pequenas ou grandes. Poderemos mudar até as instituições, mas, se as deixarmos ao sabor das mesmas paixões e dos mesmos interesses, o país será abalado mas não transformado. Os homens podem mudar as instituições, mas as instituições não podem mudar os homens. A única reforma que o homem do povo saudaria com satisfação seria a reforma moral. Ou, se quisermos evitar palavras contundentes, a reforma dos costumes. Mas, para reformas desse tipo, a engenharia constitucional não serve. Ao contrário,

de um ponto de vista de engenharia, no sentido de engenhosidade para construir sempre novas fórmulas de governar (sempre pior), a política italiana é uma obra-prima. Mas tudo se reduz à construção no papel.

A única construção que até agora resistiu ao tempo, por ser uma autêntica construção de catedral pedra por pedra (não terminou ainda), é a Constituição. Antes que ela seja tocada ou retocada, desejaria que houvesse menos corrupção e maior senso de responsabilidade, uma ânsia mais generalizada de ajudar o país, mais do que ao próprio partido ou o grupo, uma forte vontade de dar vida a alianças menos caducas e menos impotentes.

Mas se tudo isso se verificasse, haveria necessidade de se mudar a Constituição?

28 de outubro de 1979

As liberdades são solidárias

Após os acontecimentos da Polônia podemos fazer duas interpretações diferentes do socialismo real. A primeira e mais comum: o socialismo real, enquanto socialismo, e não enquanto real, é uma mentira monstruosa. O principal argumento em favor dessa interpretação é irresistível: se socialismo quer dizer, idealmente, emancipação da classe operária, praticamente ditadura do proletariado, não se entende com que direito podem ser chamados socialistas regimes em que até hoje os movimentos de resistência e de revolta, os poucos que a férrea disciplina comunista permite, nasceram no seio da classe operária. O argumento é tão forte que ninguém acredita mais no socialismo real como Estado da classe operária. Não acredita nele a grande maioria dos súditos daqueles regimes. Não acreditam os cidadãos dos Estados democráticos, na sua quase totalidade. Hoje não acredita nisso, é preciso dizê-lo claramente, nem sequer o partido comunista italiano. Por isso, a mentira, além de ser monstruosa, é também, da parte dos dirigentes dos partidos comunistas, desavergonhada.

A segunda interpretação é mais radical e por isso menos difundida: apesar de tudo, por ser mais radical, deveria ser tomada mais a sério do que tem acontecido até agora. O socialismo real não é de fato uma mentira. É a necessária conseqüência de uma determinada concepção da sociedade e do Estado, da economia e da política, da idéia, tão velha quanto a história humana, de que todos os males de que sofrem as sociedades evoluídas derivam da posse individual dos bens e de que o advento do reino da felicidade depende da supressão da propriedade privada e da instauração de um regime econômico fundado exclusivamente na propriedade coletiva. Se por sociedade socialista se entende uma sociedade na qual é feita a tentativa de aplicar o ideal, exaltado pelos utopistas de todos os tempos, da transformação radical das relações de propriedade, então, nesse caso, o Estado soviético e todos os

Estados a que o partido comunista soviético impôs a sua doutrina são Estados socialistas. Por essa interpretação, o socialismo não é uma mentira, é um erro ou, no melhor dos casos, uma ilusão.

Não que tal erro não tivesse sido previsto. Que a transformação das relações de propriedade sem uma adequada reforma política, a socialização dos meios de produção sem uma correspondente socialização do poder político, levariam ao despotismo do Estado, ao poder descontrolado de uma burocracia irresponsável, era uma tese já prevista pelos anarquistas, pelos socialistas libertários e pelos escritores liberais de todas as tendências, bem antes da Revolução de Outubro. Após a revolução, a mesma tese foi retomada, com razões óbvias e na base de fatos concretos — e não apenas partindo de raciocínios abstratos —, por todos os dissidentes desses regimes. Se alguém quisesse coletar uma documentação sobre a tese da equivalência socialismo = despotismo, socialismo = burocratização, socialismo = poder monolítico, não teria senão o trabalho de escolher. Ê de estranhar a surpresa, daqueles que, nos últimos anos, foram aos poucos percebendo que os regimes socialistas são regimes irremediavelmente iliberais. Dá vontade de lhes dizer na cara, com veemência: "Como é possível que vocês não o soubessem?". Mas havia mesmo alguém que não soubesse ainda que a concentração do poder econômico e do poder político, inevitável para instaurar o socialismo entendido como socialização dos meios de produção, levaria fatalmente ao Estado todo-poderoso, ou seja, ao Estado totalitário? "E como", poderíamos continuar, "desejavam vocês o socialismo e ao mesmo tempo a liberdade?"

Imagino que uma pergunta desse tipo pode ser considerada maligna. Mas é exatamente a essa pergunta que a esquerda européia, e naturalmente a italiana, deve responder. Não digo que não tenham sido feitas várias tentativas de responder a ela nos últimos anos. Mas, para sermos sinceros, no que diz respeito ao problema de conjugar o socialismo, entendido no sentido em que deve ser entendido — como defesa dos fracos contra os fortes, como luta

contra os privilégios, como igualização das fortunas —, com a liberdade, tais tentativas são apenas miados se comparadas ao rugido do leão daqueles que continuam a dizer e repetidamente disseram aos operários poloneses: "O socialismo sou eu e coitado de quem nele tocar".

Socialismo e liberdade. Esse é o problema. Um problema que não foi resolvido porque, para os mais avisados, uma vez que a liberdade individual e a igualdade social são valores incompatíveis, como aliás todos os valores absolutos, o socialismo poderia dar mais igualdade apenas se concedesse menos liberdade. Com isso não quero dizer que socialismo e liberdade sejam incompatíveis. Quero dizer que o único socialismo que a história da humanidade conheceu até aqui, seja justo ou injusto chamá-lo assim, mostrou-se incompatível com a liberdade, E se alguém continuar a acreditar que a liberdade em suas variadas formas, seja como liberdade dos indivíduos contra o superpoder do Estado, seja como autodeterminação, deve ser considerada como um bem, o socialismo que levou a tais conseqüências hoje evidentes, e que já estavam implícitas em suas premissas, deve ser agora condenado sem apelação.

Da mesma forma o condenaram os operários poloneses. Os operários sim, e não os burgueses gordos e cheios de empáfia, de cigarro na boca e berloques descendo sobre a barriga, como nas caricaturas subversivas do pós-guerra. Uma condenação exemplar porque feita em nome da liberdade, inclusive para defender o próprio salário, mas, em primeira e última instância, para pedir mais liberdade. E foi exatamente esse pedido de mais liberdade que fez dizer aos mais ortodoxos, embora pouco nitidamente, que havia entre as reivindicações dos operários poloneses reivindicações não-socialistas.

Volto às duas interpretações do socialismo real de onde parti. Há gente que acha que aceitando a segunda, a de que o socialismo real deve ser refutado não por ser mentira, mas porque é aquilo que

é e não poderia ser de outra maneira, o problema proposto pela revolta polaca torna-se muito mais complexo e a sua solução, infelizmente, muito mais incerta. Não se trata, na verdade, de desmascarar o poder, mas de mudá-lo. A liberdade sindical não é senão um princípio, uma aurora esplêndida a partir da qual não se pode antever o meio-dia. Como pode sobreviver a liberdade sindical se não é acompanhada da liberdade política? Como pode sobreviver o sindicato livre sem o partido livre ou o partido livre num sistema não-pluralista (na *Rinascita* de Augusto Guerra já se debate o conceito de Estado-partido)? E como se pode desenvolver um sistema político pluralista sem eleições livres ou eleições livres sem uma imprensa livre? E se nas eleições livres o partido dominante obtivesse uma pequena margem de votos favoráveis, como não é difícil prever?

Não continuo a exposição para não ser acusado de estar fazendo exercícios inoportunos de futurologia. Mas agrade ou não o discurso, a lógica da democracia é essa. Todas as liberdades são solidárias: uma puxa a outra, uma não pode existir sem a outra. Por isso, a aposta em jogo neste extraordinário período da história do povo polonês é grande. Mas exatamente porque é grande, talvez muito grande, sigamos os acontecimentos com temor, sem diminuir a admiração pelos protagonistas da cena.

As etapas da liberdade são como anéis de uma cadeia. E a cadeia é comprida. Se ela vai se romper e exatamente em que ponto, ainda não estamos em condições de prever.

3 de setembro de 1980

TERCEIRA PARTE

Os fins e os meios

Se a lei ceder

Que os grupos revolucionários justifiquem a própria violência considerando-a como uma resposta, a única resposta possível, à violência do Estado é mais que natural. Todo aquele que pôde refletir sobre a contínua presença da violência na história, não obstante a milenar e natural condenação de todas as religiões e de todas as éticas, sabe que o modo mais comum de justificar a própria violência é afirmar que ela é uma resposta, a única resposta possível em dadas circunstâncias, à violência alheia. E daí a máxima que vale em todos os ordenamentos, mesmo nos menos dispostos a tolerar a violência: *vim vi repellere licet.*

De resto, este mesmo argumento é usado pelo Estado para justificar o uso da própria violência, da chamada violência institucionalizada frente à violência revolucionária. É claro que a justificação da violência pela violência pressupõe que, das duas violências em oposição, uma seja originária e, portanto, injustificada. Não creio ser nada excepcional a observação de que a violência originária e injustificada, entre dois contendentes, é sempre a do outro. Qualquer pessoa que tenha assistido a uma discussão sabe que cada um se defende acusando o outro de ter começado. Como conseqüência, todo ato de violência é ao mesmo tempo justificado por quem o pratica e condenado por quem o sofre.

Menos natural é que alguns intelectuais, que não moveriam um dedo para derrubar o Estado que repudiam, não exercitem seu cérebro para compreender a diferença existente entre as várias formas e os vários graus de institucionalização da violência, próprias dos vários tipos de regime, e, fazendo de cada talo de erva um feixe, terminem por assumir a responsabilidade de encorajar atos de violência politicamente insensatos, além de moralmente abjetos.

Que o Estado, qualquer que ele seja, é um instrumento de

repressão ninguém o contesta. Mesmo aqueles que crêem no fim do Estado acham que sempre haverá Estado até o dia em que se justificar qualquer forma de repressão. Por uma ética da não-violência, qualquer Estado é moralmente condenável; precisamente nessa necessidade do uso da violência está a impossível, e por vezes inutilmente tentada, transformação da política em moral. Isso, não obstante todas as grandes correntes de pensamento político, incluindo as várias formas de anarquismo, serem concordes em afirmar que o único modo até agora cogitado pelos homens para limitar a violência é o de concentrá-la, distinguindo uma violência lícita de uma violência ilícita, considerando-se ilícita toda espécie de violência privada; assim, seria impossível a guerra de todos contra todos.

Em outras palavras: é verdade que o Estado, como dizem os adversários do regime que querem derrubar, é a violência institucionalizada; mas até agora ninguém conseguiu demonstrar que existe menor violência onde não existe um Estado ou onde cessou de existir. Todos sabem, de resto, que a única forma que vários Estados soberanos encontraram para eliminar a guerra entre si foi a união dentro de um Estado superior.

Não estou fazendo o elogio do Estado e muito menos de qualquer Estado. Já tive oportunidade de dizer e redizer que o poder político se rege, em última instância, pela força. O problema não está em o Estado ser ou não força concentrada nem a quem habitualmente pertence essa força concentrada. O problema é se, onde a presença do Estado é menor, há possibilidade de ser menor a presença da força. Qualquer que seja a solução dada ao problema pelos revolucionários de todos os tempos, não restam dúvidas: estes combatem o Estado não para destruir o aparelho de força mas para apoderar-se dele ou para criar um novo, como todas as revoluções vitoriosas demonstraram até hoje. A guerra civil é, para um revolucionário, um mal necessário; para o revolucionário, o Estado, o novo Estado, em relação à guerra civil, é um mal menor, exatamente porque representa o fim da violência, "sem freios e sem leis".

Que todo Estado seja, enquanto tal, um instrumento de

repressão, não quer dizer que todos os Estados sejam igualmente repressivos. Esse é um ponto sobre o qual aquele que crê na democracia não deve deixar zonas de sombra e permitir confusões interessadas, como a que circulava entre marxistas e especificamente entre marxistas-leninistas, segundo a qual todos os Estados são ditaduras. A diferença entre estes dois tipos extremos de regime político que costumamos designar pelos nomes de democracia e de ditadura é, em relação ao uso da força e ao exercício da função repressiva, enorme.

Já o primeiro grande teórico do Estado liberal, John Locke, havia repetidamente defendido que só através do governo civil fundado no consenso os indivíduos saem realmente do estado de natureza (ou seja, do estado de guerra civil permanente); já o Estado despótico, cujo poder se baseia na simples força sem consenso, não é senão a continuação ou a quase cristalização do estado de natureza.

É tão grande a diferença que toda a tradição do pensamento, primeiro liberal e depois democrático, sempre considerou como autêntico salto qualitativo não a passagem do estado de natureza para o Estado enquanto tal, mas a passagem do estado de natureza para o Estado fundado sobre o consenso. Ela viu a verdadeira linha de divisão entre o momento negativo e o momento positivo da história da humanidade não na diferença entre o estado de natureza infeliz e o Estado feliz, mas entre o Estado despótico — tão infeliz quanto o estado de natureza — e o governo civil, que é a forma de governo em que o uso da força é regulado por lei e submetido à decisão de juizes acima das partes.

A diferença fundamental entre as duas formas antitéticas de regime político, entre a democracia e a ditadura, está no fato de que somente num regime democrático as relações de mera força que subsistem, e não podem deixar de subsistir onde não existe Estado ou existe um Estado despótico fundado sobre o direito do mais forte, são transformadas em relações de direito, ou seja, em relações reguladas por normas gerais, certas e constantes, e, o que mais conta,

preestabelecidas, de tal forma que não podem valer nunca retroativamente. A conseqüência principal dessa transformação é que nas relações entre cidadãos e Estado, ou entre cidadãos entre si, o direito de guerra fundado sobre a autotutela e sobre a máxima "Tem razão quem vence" é substituído pelo direito de paz fundado sobre a heterotutela e sobre a máxima "Vence quem tem razão"; e o direito público externo, que se rege pela supremacia da força, é substituído pelo direito público interno, inspirado no princípio da "supremacia da lei" *(rule of law).*

A prova de fogo desse tipo de ordenamento acontece quando, como é freqüente em todos os momentos da história italiana, as pessoas e os grupos declaram-se em guerra contra o Estado. Não tenho dificuldade em crer que muitos sofrem a tentação de raciocinar da seguinte maneira: a guerra é uma relação recíproca, portanto, como não se pode fazer a guerra sozinho, quem declara guerra a outro obriga o outro a ficar em guerra com ele, mesmo a contragosto. Com medo e preocupados com o alastramento dos atos de guerra, como as agressões contra pessoas sem culpa individual, mas que representam o inimigo, tudo fazem para que o Estado responda com atos de guerra a atos de guerra. O fim da guerra, como se sabe, não é individualizar um eventual culpado ou condená-lo, mas sim render o inimigo, matando-o ou fazendo-o prisioneiro.

Bem pelo contrário, a prova de fogo do Estado democrático não está em deixar-se envolver num estado de guerra por nenhum de seus cidadãos, mas, sim, na capacidade de responder às declarações de guerra reafirmando, mais uma vez, solenemente as tábuas da lei (que são a nossa Constituição). A fidelidade obstinada e coerente às tábuas da lei é o único e último baluarte contra os dois males extremos do despotismo e da guerra civil.

17 de julho de l977

A lógica da guerra

Quando afirmei no artigo anterior que um Estado que se diz democrático não pode nunca considerar-se em guerra com seus cidadãos — e com mais razão o Estado italiano, que proclama no art. 11 da sua Constituição que "a Itália repudia a guerra como instrumento ofensivo, etc." —, tinha em mente o clamoroso caso do assassinato do brigadista Lo Muscio, para o qual, além de Lúcio Lombardi-Radice, numa carta dirigida ao jornal *Unità,* chamaram a atenção, entre outros, o advogado Adolfo Gatti numa entrevista ao *Corriere della Sera*[23] e Alessandro Galante Garrone nas páginas desse mesmo jornal.[24] Se é verdade que ele foi morto quando podia ter sido preso, não se trata mais de um ato de guerra, no verdadeiro sentido da palavra — porque a guerra entre Estados soberanos tem também seu direito, embora pouco respeitado —, mas de um verdadeiro ato de guerra civil, daquele tipo de guerra em que a única lei é a da força. Quem teve a experiência da guerra civil como a guerra *partigiana* não pode ter dúvidas a propósito.

Contra atos desse gênero protestam também os grupos revolucionários. Mas sem razão. Quem declara guerra ao Estado não tem nenhum direito de exigir que o Estado não entre em guerra com ele. Só têm direito de pedir que o Estado não mova guerra contra seus cidadãos aqueles que não querem destruir mas apenas desejam um Estado democrático mais consentâneo com seus princípios, um Estado que, repudiando a guerra em relação a outros Estados, não pode deixar de a repudiar também no que toca aos seus próprios membros.

(23) "La risposta al terrorismo", 23 de julho de 1977.

(24) *Sul filo del rasoio,* 24 de julho de 1977.

Não ignoro que tal distinção entre estado de guerra e estado de direito suscita muitas dúvidas. Não acreditam nela nem aqueles que querem um Estado forte sem muitos escrúpulos legalistas, nem aqueles que, para justificar a sua declaração de guerra ao Estado, devem afirmar que o Estado é também uma permanente forma de guerra, embora camuflada. Creio que se pode demonstrar que tanto uns como outros não têm razão colocando algumas considerações elementares.

Todos os que têm alguma familiaridade com o direito sabem que a maior parte das normas jurídicas, ou mesmo todas, são normas que regulam o uso da força. Para a distinção entre o estado de guerra e o estado de direito que tenho em mente colocar em evidência, interessam-me de modo particular as regras que estabelecem quando, de que modo, em que medida e contra quem pode e deve ser usada a força.

1. *Quando.* No Estado de direito, a força do poder soberano (poder de coação) só pode ser usada nos casos expressamente previstos em lei, de acordo com o princípio de legalidade *nullum crimen sine lege.* No direito de guerra, pelo contrário, o momento em que o Estado pode usar a força contra um outro Estado não está sujeito a nenhuma regra. Quando decide fazer guerra é o Estado que escolhe o momento oportuno. Esta, de resto, é também a lógica de acordo com a qual se comportam os grupos subversivos revolucionários e contra-revolucionários: atacam quando acham que chegou o momento de atacar. Os escritos de Lenin durante a revolução podem ser submetidos ao mesmo tipo de leitura que os mais célebres tratados de estratégia militar. Nem uns nem outros podem ser usados para tratar de direito penal.

2. *De que modo.* Uma das regras fundamentais do Estado de direito é que os aparelhos estatais só podem exercer o direito de coação após um julgamento regular, e usar a força contra aquele que é considerado culpado com base na lei e depois de um processo em que sejam garantidos os direitos de defesa. Ao contrário, em estado

de guerra, o uso da força não obedece a outra regra senão ao cálculo das utilidades. Uma das poucas regras do direito de guerra que podia ser assimilada a uma regra de procedimento, o que impunha a declaração de guerra da parte do Estado que iniciava as operações bélicas, caiu em desuso.

O único tribunal para o qual apela um Estado para legitimar a própria força é o tribunal da História, como bem sabia Hegel. Os grupos revolucionários, que apelam para uma justiça não menos fantoche do que a da História, não se comportam de forma diferente. Seu apelo chama-se "justiça popular". Apesar de tudo, há uma diferença entre o tribunal da História e a justiça popular: o veredito do primeiro é póstumo e chega muito tarde, quando o jogo dos fatos já aconteceu; o veredito da segunda é preventivo e aconteceu muito cedo, quando os fatos ainda não são bem conhecidos.

3. *Em que medida.* No Estado de direito, a lei estabelece não só o "quando" e o "como" da força a empregar, mas também o "quanto". Na verdade, o princípio que deve representar a proporção entre o crime e o castigo perde-se na noite dos tempos. Cortar a mão de quem rouba é tido hoje como um ato bárbaro. Além disso, só uma Constituição que reconheça alguns direitos inalienáveis do indivíduo dá as condições necessárias para esse princípio ser aplicado e aceito.

Um Estado que não reconheça a existência de indivíduos com direitos "invioláveis", como diz a Constituição italiana, não aplicará sutilezas quando tiver de medir a pena do delito. O mesmo acontece no estado de guerra, cuja pena principal é a pena de morte. Um Estado em guerra move-se pelo princípio não da proporcionalidade entre crime e castigo, mas, sempre que for necessário, pelo princípio oposto da desproporção (e do terrorismo): as Fossas Ardeatinas de Roma mostraram-no. Ali, a lei de guerra aplicada não foi a de olho por olho, mas a de dez por um. Um Estado em guerra é tanto mais forte quanto maior for a desproporcionalidade de sua resposta à violência do outro.

Também sob esse aspecto, a lógica dos grupos subversivos é a

lógica da guerra. Um dos atos mais atrozes desta "Itália bárbara" foi o assassinato do presidente da Ordem dos Advogados de Turim, reivindicado pelas Brigadas Vermelhas. Esse assassinato, mesmo considerando a culpa que os executores lhe atribuíram, foi desproporcional. Se o Estado se comportasse desse modo com aqueles que julga culpados, o problema da superpopulação das prisões seria resolvido.

4. *Contra quem.* Um dos princípios fundamentais de todo Estado civil, e sobre o qual não vale a pena insistir dado o grau em que ele penetrou na consciência de todos, é que o poder de coação só pode ser usado contra quem é reconhecidamente culpado; em poucas palavras, cada um responde pelos atos que fez e não pelos atos praticados por um parente ou por um cliente. Dentro dessa lógica, a prisão de advogados que defendem grupos subversivos é suspeita. O estado de guerra, ao contrário, se rege pelo princípio oposto. A força é usada contra um personagem abstrato, anônimo, coletivo, que é o inimigo. Não importa se o inimigo pertence a um outro Estado (guerra internacional) ou a uma outra classe (guerra civil). Aquele que dispara contra as pernas de um jornalista ou de um sindicalista atinge não a pessoa particular, mas um símbolo, não o pune por um fato específico cometido ou verificado, mas por pertencer ao grupo inimigo, circunstância que lhe permite atirar ao acaso.

A lógica do estado de guerra tem como extremo corolário o terrorismo, ou seja, por outras palavras, a morte dos inocentes. Precisamente na medida em que são atos terroristas, o morticínio da Piazza Fontana, o atentado ao trem Italicus, o morticínio da Piazza della Loggia em Brescia, constituem os episódios mais graves e mais execrandos da guerra contra o Estado e dentro do Estado acontecidos até hoje.

São considerações elementares, eu o sei. Mas acho que no debate atual sobre a violência nem sempre são lembradas, como seria de desejar. Pergunto-me se para compreendermos a diferença

entre estado de direito de um lado e estado de guerra e Estado despótico do outro é preciso ter experimentado, como aconteceu com a minha geração, uma guerra civil após um Estado despótico. Ou, como acontece ao dissidente de um Estado de "socialismo real", Zdenek Mlynar, o qual, no livro-testemunho intitulado *Praga questione aperta,* demonstra ter redescoberto, com uma coragem e uma sinceridade que o honram, nada mais nada menos que o abuso de poder, a necessidade dos contrapesos, o pluralismo, em suma, todo aquele patrimônio de idéias que constitui desde séculos uma riqueza acumulada do pensamento liberal e democrático e que grande parte do pensamento socialista havia refutado.

Enquanto lia aquele livro e via virem à luz do dia, após uma prolongada noite, alguns velhos princípios de convivência civil que em alguns regimes tinham sido dados como mortos, apeteceu-me repetir, embora retocando a alusão, uma célebre frase de Hamlet encontrada em Marx: "Está bem escavado, velha toupeira!".

7 de agosto de 1977

Fúria destrutiva

Volto ao problema da violência. Matéria para novas reflexões não falta. De resto, nunca faltou neste imenso hospício (a expressão é de Hegel) que é a história humana.

Novas reflexões é uma maneira de dizer. Sobre o horror da violência — horror no duplo sentido de que toda ação violenta causa medo e suscita repugnância — foi escrito tudo o que era possível escrever. O problema não é tanto escrever uma linha a mais, mas entender por que tudo aquilo que se escreveu até agora foi inteiramente inútil. Não só o hospício continuou seu exercício em pleno ritmo, mas o aperfeiçoou, de tal maneira que pela primeira vez na história a humanidade se acha frente à ameaça da violência última. Última num sentido novo. Até agora, por violência última, se entendia a violência destinada a eliminar qualquer outra forma de violência (permanente ilusão dos fanáticos da revolução) a fim de estabelecer o reino da paz perpétua. Hoje, por violência última se pode entender a violência que torna impossível toda e qualquer outra forma de violência, porque eliminaria em poucos instantes os violentados e os violentadores (a paz perpétua, sim, mas no sentido da tabuleta do taberneiro holandês, onde estava pintado um cemitério, a que se refere Kant).

Tudo que se disse e escreveu contra o horror da violência foi tão inútil como as fórmulas mágicas que os bruxos pronunciaram e continuam a pronunciar contra a fúria da natureza. Pois bem, contra a fúria dos homens não foram pronunciadas formulas mágicas, mas usados argumentos que apelam ao coração e à razão (a natureza não tem razão nem coração), construídas teorias elaboradíssimas e levantados sistemas filosóficos inteiros.

Há mais de cem anos escreveu-se que, se à violência se pudesse opor argumentos, deveriam ser considerados definitivos: "Com a

violência e com o terror difundem-se as religiões e as políticas, fundam-se impérios autocráticos e repúblicas incindíveis, com a violência é possível destruir e mudar o lugar, mas não muito mais... Contra os falsos dogmas, contra as crenças, por mais loucas que sejam, com a simples negação, por mais sábia que seja, não há combate possível. Dizer 'não creia' é tão autoritário e absurdo como dizer 'creia'. A revolução social não tem necessidade de nada a não ser de inteligência e força, de conhecimentos e de meios. Mas a inteligência obriga de uma maneira terrível. Ela tem seus incessantes remorsos de razão e as implacáveis censuras da lógica". São palavras de Alexandre Herzen, que não era nem teólogo, nem moralista, nem sequer filósofo de cátedra, mas um escritor revolucionário, escritas numa carta *A um velho companheiro* (Bakunin), publicada recentemente e acompanhada de uma douta e apaixonada introdução de Vittorio Strada.

Mas quem as ouviu até hoje? Àquele que invoca a razão e a inteligência que "obriga terrivelmente", o fanático responderá sempre com as palavras do *Catecismo revolucionário,* de inspiração bakuniniana, que evocam uma obrigação ainda mais terrível: "O revolucionário deve ser duro para com ele mesmo e para com os outros. Todos os sentimentos de ternura e de coração como os de parentesco, de amizade, de amor, de gratidão e de honra devem ser sufocados pela fria paixão em favor da causa revolucionária. Para ele não existe senão um desejo, uma consolação, uma remuneração e uma satisfação: o sucesso da revolução. Noite e dia, ele deve ter um único pensamento e um único fim: a *destruição implacável".*[25]

Talvez o autor do *Catecismo* não soubesse (mas Herzen, provavelmente, sim) que Hegel havia extraído de suas reflexões sobre a Revolução Francesa e o Terror a figura histórica da "fúria da destruição", definida com palavras que deveríamos voltar a ler ou até distribuir em volantes pelas portas das universidades, como aquela

(25) O. c., p, 71.

"vontade negativa" que "só adquire sentido de existência... ao destruir qualquer coisa". Considerando o fanático como o sujeito dessa vontade negativa, Hegel definia o fanatismo como a atitude que "reconhece em qualquer outra existência um limite e o quer destruir para ser livre" e recordava que no tempo do Terror a grandeza da liberdade havia sido medida pela grandeza da destruição.

Em seguida explicava (traduzo numa fácil língua neolatina a áspera linguagem hegeliana) que esta vontade negativa acredita desejar uma coisa muito positiva, como por exemplo a igualdade universal, mas, depois, não podendo a igualdade abstrata ser concretizada a não ser através de instituições concretas e estáveis que criam de imediato uma nova desigualdade, não consegue se adaptar e destrói novamente aquilo que construiu num processo de destruição contínua, que alguns, em tom de exaltação, poderão chamar de "revolução ininterrupta" — a menos que essa mesma vontade negativa se transforme em seu contrário uma vez conquistado o poder e o poder próprio substituindo o do adversário abatido. Não existe, de fato, pior reacionário que o fanático convertido à lógica do poder.

Mas e se o tivesse sabido? Quem ler os escritos dos novos revolucionários, e entre eles há alguns que também leram Hegel, no caso de querer coletar trechos para incluir numa bela antologia sobre a "fúria da destruição", teria apenas o trabalho da seleção. Pelo menos até hoje. Infelizmente não vejo sinais anunciadores de uma mudança para breve; ao contrário, me parece que nada existe neste mundo de mais persistente.

Tudo o que se disse e escreveu sobre a violência, como dizia, foi inteiramente inútil. Por isso, os homens não acharam outro modo para contrastar a violência senão invocar a violência contra os violentos; destruir os antros dos fascistas, dizem uns, destruir os antros dos brigadistas, dizem outros, destruir o Estado, gritam os anarquistas, destruir os criminosos, afirmam os detentores do poder

político, etc., etc. Nada de admirar se o hospício tem continuado em atividade.

Pessoalmente creio, e já tive diversas ocasiões para o afirmar, que a violência pública, quando é feita com as garantias e os limites de um Estado democrático, é menos grave que a guerra sem regras e sem limites entre violências privadas, ou seja, é um mal menor, tanto que se dá a ela um outro nome, o nome de "poder", conforme observação de Alessandra Passerin d'Entrèves, embora até hoje ninguém tenha visto um poder político sem monopólio do uso da força.

Mas eu sei bem como é difícil falar de um mal menor para quem crê no bem absoluto, como é difícil falar de um mal necessário para quem crê num bem possível. Certamente que ninguém deve ser impedido de acreditar ardentemente no bem absoluto, como ninguém deve ser impedido de persuadir os perplexos de que o bem absoluto também é possível. Isto porém se pode e se deve fazer de modo que não se contribua para a destruição daquele pouco de bem relativo, real, mesmo que imperfeito, que é um Estado democrático. Enfermo sim, mas não tanto que mereça o golpe de misericórdia.

18 de outubro de 1977

Os fins justificam os meios?

Até as frases célebres se transformam à força de serem repetidas como frases feitas. Uma delas é a última tese de Marx sobre Feuerbach, segundo a qual até ali os filósofos haviam interpretado o mundo, mas a partir de então era hora de transformá-lo. Essa tese poderia ser inteiramente modificada e daria uma afirmação igualmente plausível: "Os não-filósofos, ou seja, os homens de ação e os políticos, até agora se ocuparam em transformar o mundo, mas agora seria o momento de compreendê-lo".

Na verdade, o que significa transformar o mundo? Absolutamente nada. Ou, pelo menos, absolutamente nada até o momento em que não se diga com a máxima clareza quais são os objetivos desta transformação e com que meios se pode alcançá-la. Só isto é certo: uma coisa pode ser transformada de várias e diversas maneiras e através dos mais diferentes meios. Para dizê-lo mais exatamente: uma coisa pode ser mudada para melhor e para pior. Isso é verdade. Mas quem decide sobre o que é bom e o que é ruim? É por isso que eu dizia que antes de transformar o mundo seria necessário compreendê-lo. É muito difícil. Entender para onde caminha o mundo, em que direção deve caminhar para progredir, como diziam os crentes no progresso infinito, para buscar o "melhor", tornou-se cada vez mais difícil.

Tão difícil que palavras usadíssimas como "socialismo", "comunismo", "reino da liberdade", "extinção do Estado" e similares tornaram-se cada vez mais vagas, evanescentes e de baixa credibilidade. Diz-se que os homens têm necessidade de acreditar em alguma coisa de absoluto. Não tenho motivo para duvidar disso, apesar de a maior parte dos "absolutos" em que os homens crêem e que lhes dão força para viver sejam fatuidades, *idola* das mais variadas espécies. Mas admitamos que a necessidade de acreditar

não deve nunca fazer esquecer a necessidade de raciocinar, assim como a vontade de crer não deve nunca abafar a vontade de entender. Por isso mesmo não tem nenhum sentido dizer, como faz o revolucionário repetindo o mote de Marx, que é necessário transformar o mundo, se não se diz, repito, quais os resultados que se pretende alcançar e quais os meios a utilizar para isso.

Não desejaria deter-me agora sobre os fins, até porque é muito mais fácil dizer aquilo que a gente não quer, como a exploração, a alienação, a corrupção, a arrogância do poder, e assim por diante, do que aquilo que desejaríamos colocar no lugar do capitalismo, do imperialismo, das multinacionais, da política de poder destinada a durar enquanto durar a soberania absoluta dos grandes Estados. Chegamos, finalmente, ao ponto que queríamos expor para nos fazermos entender, ou seja, o "socialismo de rosto humano". Como é isso possível? Quer então dizer que é possível um socialismo de rosto desumano? Mas o rosto desumano, para o revolucionário, não foi sempre o rosto do capitalismo? Se continuarmos a falar da sociedade que rejeitamos e a deixar na sombra aquela por cuja concretização se luta, quem nos assegura que ao capitalismo de rosto desumano não pode suceder um socialismo de rosto também desumano?

Não pretendo por ora falar dos fins. Parece-me, entretanto, necessário e urgente falar dos meios, até porque dos fins sabemos pouco ou nada, enquanto os meios, de algum tempo a esta parte, em nosso país, todos nós os temos bem nítidos diante dos olhos: o primeiro de todos, o uso da violência. Além da frase feita de que "o mundo precisa mudar", pertence à ideologia do revolucionário um outro chavão, segundo o qual "o mundo não pode ser transformado senão com a violência". Também esta foi no início uma frase célebre, que todos os movimentos revolucionários insistentemente repetiram: "A violência é a parteira de toda sociedade velha grávida de uma sociedade nova". E também essa frase célebre, que se tornou frase feita, é da autoria de Marx. Sempre que. na Itália, entraram em cena grupos que se declararam revolucionários, a violência foi pregada e

praticada. Isso significa, mais uma vez, que a violência e a revolução são, não apenas idealmente, mas também na práxis, indissoluvelmente conexas.

Essa conexão está na convicção de que a violência é um meio perfeitamente adequado aos fins e, enquanto adequado, necessário. Por outras palavras, a violência baseia sua validade na máxima, em que parece inspirar-se a ação política, de que os fins justificam os meios. De uma maneira geral ninguém tem dúvida de que a violência considerada em si mesma é um mal, ou seja, como diria um filósofo da moral, não tem um valor intrínseco e, portanto, enquanto tal, não pode ser justificada. Se entretanto for ligada a um bom fim, eis que imediatamente muda de signo e sobre ela brilha a bondade do fim. E isso acontece não enquanto tal, mas enquanto meio adequado ao fim, podendo até ser considerada moralmente reta e politicamente eficaz.

Hoje, diante do desenfreamento da violência em geral e terrorista em especial, toda justificação moral (para fins morais) e política (para fins politicamente desejáveis) deve ser submetida à crítica mais severa. Não falo da violência da criminalidade comum nem da violência contra-revolucionária, porque, ainda que se admita a perfeita adequação aos fins de uma e de outra, a ruindade do fim não salva a primeira moralmente, nem a segunda politicamente. Falo da violência revolucionária, isto é, de uma violência que se considera a si mesma não como um instrumento para alcançar os fins individuais geralmente considerados ilícitos (o crime), não como instrumento para alcançar um fim coletivo de conservação social, com todas as injustiças e iliberalidades que este fim comporta (a contra-revolução), mas como instrumento para a instauração de uma sociedade melhor, precisamente, como dizia, mais atrás, reportando-me ao dito de Marx, "para transformar o mundo", subentende-se, "para melhor".

Embora eu ignore qual seja a "sociedade melhor" que todos os revolucionários têm em mente e que geralmente, como demonstra a

história, jamais conseguiram realizar, de uma coisa estou absolutamente certo: uma sociedade, qualquer que seja ela, para ser melhor do que a nossa, deverá ser menos violenta, até o limite do total desaparecimento da violência. Neste sentido e apenas neste se pode falar ajuizadamente de "extinção do Estado". Creio firmemente que enquanto os homens não conseguirem encontrar uma forma de desistir da violência para resolver seus conflitos, e não encontrarem uma forma de conviver sem recorrer à violência, quer se trate da violência das instituições, quer da violência daqueles que tentam destruir essas mesmas instituições, o curso da história continuará a ser o que sempre foi, ou seja, uma monótona e quase obsessiva tragédia de lágrimas e de sangue. Creio firmemente que o único e verdadeiro salto qualitativo da história humana é a passagem não do reino da necessidade ao reino da liberdade, mas do reino da violência ao reino da não-violência.

Pois bem, como podem crer os homens violentos, mesmo bem-intencionados, possuídos pelo demônio da violência, que perpetram com indiferença e total desprezo pela vida alheia atos terroristas — e, se não inteiramente terroristas (entendendo-se por terrorismo o assassinato de inocentes com a finalidade única de espalhar o pânico), pelo menos de violência enganosa, e o que é pior, indiscriminada —, que do medo e da simples destruição de vidas humanas pode nascer uma vida melhor? Ou que o uso da violência para destruir não gera o hábito da violência até para construir? Ou que o terror contra o Estado e o terror do Estado não são duas faces da mesma moeda? Ou que a exaltação da violência eversiva não conduz à cínica e cômoda aceitação da violência repressiva? Numa palavra, que a ruindade do meio não prejudica a excelência do fim?

Desejaria que esse problema fosse discutido mais a fundo do que tem sido até agora, principalmente num país como o nosso, onde livros como *Se il fine giustifica i mezzi* de Giuliano Pontara[26] e *Marxismo e non violenza*[21] passaram quase despercebidos. Seria para desejar que, depois de tão sutis divagações sobre a máxima congênita

à sabedoria itálica: "O fim bom salva até os piores meios", se começasse a refletir seriamente na conveniência da máxima oposta: "Os meios maus corrompem até os melhores fins".

18 de junho de 1978

(26) Il Mulino, Bolonha, 1974.

(27) Publicado pela *Lanterna* de Gênova, 1977.

Os homens como coisas

Pensando em Cario Casalegno e na atrocidade de sua morte, repeti para mim mesmo várias vezes uma frase de Aldo Capitini, que me tinha impressionado desde o momento em que a li pela primeira vez em seu primeiro livro, *Elementos de uma experiência religiosa,* publicado em 1937, no tempo em que a guerra da Espanha arremetia com aquele tipo de violência que gera violência e só acaba na violência duradoura e total de uma ditadura: "Se os homens forem considerados como coisas, matá-los é um ruído, um objeto caído". Para os terroristas e para aqueles que os admiram, naquele dia, junto àquele portão, nada mais que um barulho, um objeto caído.

Encontrei idêntico pensamento expresso com admirável força e contido furor por Guido Ceronetti, neste mesmo jornal, o qual, em 16 de novembro de 1978, no primeiro aniversário do atentado, escrevia: "Este terrorismo não tem objetivos de pessoas mas de coisas".

Daquele dia em diante, muitos outros ruídos, muitos outros objetos caídos. Esses ruídos são disparos, esses objetos são homens, escolhidos ao acaso entre magistrados, políticos, sindicalistas e jornalistas. Escolhidos ao acaso porque, como as coisas que os juristas chamam "fungíveis", um tem o mesmo valor que o outro. Quando os homens são reduzidos a meios, a linguagem das coisas se adapta perfeitamente às pessoas.

Passou um ano desde essa morte. Continuamos a nos perguntar em vão sobre a razão dessa morte. Não encontramos uma resposta. O assassinato nos parece tanto mais cruel quanto inútil e gratuito, desumano, sem outro efeito que não o de truncar uma vida, com brutalidade e insensatez.

As análises do terrorismo sucedem-se hoje em ritmo intenso, dia após dia. Mas todas param diante de um obstáculo que parece insuperável: quais os seus objetivos? Quando queremos entender o sentido

de uma ação humana, devemos procurar entender antes de tudo seus objetivos. Não nos perguntamos qual é o escopo de um granizo que destrói uma colheita, de uma corrente-enchente que derruba uma casa, de uma borrasca que mete a pique um navio, a menos que se interpretem como sinais de cólera divina. Mas o homem, não. Ele age porque se propõe objetivos, e nós o podemos julgar apenas à base dos resultados que ele próprio se propôs alcançar e dos meios que usou para alcançá-los.

Mataram Cario Casalegno. Por quê? Todas as respostas que tentamos dar foram insuficientes, pobres e inadequadas. Há muita desproporção entre a enormidade do evento e o resultado. Mas que resultado? Que resultado, além do fato material da morte, que se exaure em si mesmo?

Uma punição exemplar. Mas uma pena pressupõe uma culpa e uma punição pressupõe sempre uma proporção entre crime e castigo. Qual a culpa deste homem assassinado, tão grave para merecer a pena capital, a pena que os Estados civis aboliram e que nos países onde ainda existe é usada para punir os crimes mais execrandos? Casalegno era um escritor livre, que dedicara grande parte de sua vida jornalística, como se deduz da coletânea-testemunho colhida de alguns de seus escritos, devida ao cuidado de Alexandre Galante Garrone,[28] a defender as instituições democráticas nascidas da luta de que ele mesmo tinha participado contra o fascismo. Tinha-as defendido contra o neofascismo. E naturalmente também contra o terrorismo. Condenado à morte pelas próprias idéias. Então haverá finalmente, se seus assassinatos triunfarem, uma sociedade ideal, uma sociedade idealizada por tantos pregadores de ótimas repúblicas, na qual quem pensar diversamente do poderoso que tem o poder de matar porque tem as armas será justiçado sem processo através de uma execução sumária. Que outra mensagem nos vem destes justiceiros senão uma mensagem de ódio e de morte?

(28) *Il nostro Stato,* Bompiani.

E, se a justiça é proporção, ponderação da razão e do que não está certo, balanceamento entre a pena e a culpa, uma mensagem de absoluta injustiça?

Penso com um sentimento de profunda humilhação na alma devastada daqueles jovens que, de acordo com uma correspondência de Pádua, publicada no *Corriere della Sera* de 24 de novembro, escreveram nos muros no próprio dia do atentado: "Os companheiros manifestam sua dor pela frustrada morte de Casalegno", e uma outra mão acrescentou no dia em que se cumpriu seu desejo: "Finalmente morreu".

Incutir terror. Creio que a motivação profunda do terrorista é a de espalhar o pânico, de espalhar o medo, de suscitar o terror. De hoje em diante tereis medo de escrever um artigo, de fazer parte de um júri popular, de presidir a um processo, de defender um imputado (outro exemplo macabro em nossa cidade foi o assassinato do advogado Croce), de desempenhar na sociedade esta ou aquela função que parece odiosa ao justiceiro. O escopo principal do terrorista é parecer "terrível". Mas é um escopo que o terrorismo individual ou de pequenos grupos, que executa ações forçadamente esporádicas, casuais e imprevisíveis, não pode nunca obter. Os jornalistas continuam a escrever, os processos continuam a desenvolver-se, as funções "odiosas" são exercidas habitualmente. O único terrorismo que não falha é o terrorismo de Estado, o Terror por excelência, conforme Stalin ensina. Devemos então interpretar o terrorismo individual como uma prefiguração do terrorismo de Estado? Como uma simbólica e ameaçadora antecipação do grande massacre que se seguirá à conquista do poder?

Se interrogo meu espírito frente a um evento do tipo do assassinato do amigo Casalegno, devo reconhecer que nele não domina o terror mas o horror, um sentimento bem mais profundo e bem mais difícil de descrever, quase insondável. Falando com outras pessoas sobre o efeito dos atos terroristas, apercebi-me de que o

horror, e não o terror, é a reação mais comum.

Aquele que faz uma ação com a finalidade de incutir terror o faz para impedir os outros de agirem contra sua vontade. O ato terrorista, por conseguinte, ou faz fugir, ou paralisa, ou influencia a capacidade de agir das pessoas. O horror pode não ter nenhuma conseqüência sobre a ação. O terror cria uma reação do ego, age sobre o instinto de conservação. Causa medo à pessoa. O horror, ao contrário, volta-se contra a fonte originária que o provocou. As pessoas têm medo do temporal porque temem que um raio as atinja na rua. O espetáculo de sangue provocado por um menino que mata lentamente um gato indefeso, ou de cadáveres abandonados num campo de batalha, me causa horror.

A tortura é terrível quando prevejo que fui predestinado para ela, mas é horrenda em si mesma pelo fato de existir, de ser praticada e de qualquer pessoa poder ser submetida a ela. Quero dizer que é qualquer coisa de horrendo independentemente do medo que a respeito dela posso sentir. Ter terror da escuridão significa temer que me aconteça um acidente ou uma desagradável aventura no momento em que atravesso a rua deserta. Ter horror da escuridão significa que a recuso, a rejeito e a afasto de mim como um malefício.

A multidão que assiste a uma execução capital é atraída não pela terribilidade do evento (a grande maioria das pessoas que dela participa é honesta o suficiente para não temer tal fim), mas pelo horror que dela decorre. O extermínio dos judeus perpetrado por Hitler ou os delitos de Stalin continuam a causar-me horror apesar de não me fazerem medo. O terror é sempre a expressão de um poder tanto mais terrível quanto mais transcendente, irresistível e ignoto. O horror, não. Pode ser efeito de uma sensação desagradável simplesmente no plano estético. Geralmente é o efeito de uma execração moral frente a um evento que não é apenas moralmente desprezível, mas também incompreensível, que supera nossa capacidade de entender as razões e de julgá-lo com os critérios de mensuração daquele animal racional que dizemos ser o homem.

Um ano se passou desde aquela morte. Continuar a falar dela,

tentar entendê-la, raciocinar sobre aquilo que aconteceu, mesmo com a secreta esperança de tocar o espírito dos assassinos, que também são criaturas humanas, é a única forma de fazer com que naquele dia não tenha havido apenas um barulho e um objeto caído.

29 de novembro de 1978

Dois códigos diferentes mas necessários

O velho problema do contraste entre moral e política voltou à tona nas recentes discussões quando, diante de atos particularmente desumanos e aparentemente gratuitos, surgiu a pergunta sobre se tais atos deveriam ser submetidos a uma avaliação simultaneamente política e moral. Uma pergunta desse tipo representa por si mesma o reconhecimento de que as duas avaliações não são coincidentes.

Na verdade, não são coincidentes por que os critérios a que uma e outra submete as ações em julgamento são irredutíveis. Uma ação moralmente boa é uma ação que foi praticada com base no respeito a certos princípios universais, pelo menos julgados como tais por quem a pratica. Uma ação politicamente boa é uma ação que teve sucesso, alcançando o objetivo que o interessado se havia proposto. Quem age de acordo com os princípios em que acredita não se preocupa ou pelo menos não devia preocupar-se com o resultado da própria ação: "Faze aquilo que deves aconteça o que acontecer". Quem se preocupa apenas com o resultado normalmente não se preocupa com a sutileza no que se refere à conformidade das próprias ações com os princípios: "Cumpre o teu dever (mais precisamente aquilo que é necessário) para que aconteça aquilo que desejas".

Duas das máximas mais comuns de todo o sistema moral, não importa se fundado na revelação ou em argumentos de caráter racional, são "Não matarás" e "Não mentirás". As duas, no fundo, são uma especificação da máxima universal por excelência "Não faças aos outros o que não desejas que façam a ti". Não foi apenas Maquiavel quem afirmou numa célebre passagem que o Príncipe deve saber usar da esperteza e da força, ou seja, para além da metáfora, deve saber mentir e matar. Que o engano e a violência estão indissoluvelmente ligados à ação política, como elementos tradicionais da arte política entendida como o conjunto das habilidades necessárias destinadas a conquistar o poder e a conservá-lo,

é um dos "temas recorrentes" da tratadística política de todos os tempos. Falando das revoluções, ou seja, das mudanças de regime para regime, Aristóteles declara apoditicamente: "As constituições são derrubadas umas vezes com a violência, outras com o embuste".

Já foram feitas tentativas para dar uma solução a esse contraste. O debate secular sobre a "razão de Estado" é uma alternativa contínua das mais diferentes e engenhosas respostas dadas a esta pergunta: "O Estado obedece às mesmas normas de comportamento a que obedece cada indivíduo?", sem que nenhum resultado convincente jamais tivesse sido alcançado. Se o debate nos dias atuais parece em grande parte superado, isso não significa que o problema tenha sido resolvido. A verdade é que após as duas grandes hecatombes das guerras mundiais e da catástrofe das duas grandes revoluções russa e chinesa nos habituamos tranqüilamente à "imoralidade" da política, assim como à "imoralidade" da grande política das grandes potências, que é o que conta.

As várias tentativas para superar o contraste entre a moral e a política podem reduzir-se, dentro de um certo esquematismo, a duas principais: a solução política através da moral e a solução moral através da política. A figura ideal para a primeira solução é a do príncipe cristão ou do soberano que é legítimo tão-somente quando obedece a leis morais, naturais e divinas, que é príncipe pelo sumo poder de que está investido, ou pelos próprios direitos, e ao mesmo tempo cristão pelo modo através do qual este poder deve ser exercido, pela natureza dos próprios deveres. A figura ideal da segunda solução é a benéfica figura bíblica, o Leviatã, que representa no pensamento político de Hobbes a exclusividade do poder do Estado a respeito de todos os outros poderes, o poder que é ao mesmo tempo espiritual e temporal, árbitro do bem e do mal, porque só a sua força irresistível tem condições de revelar aos homens de modo peremptório aquilo que devem fazer e aquilo que devem evitar.

As duas soluções são doutrinais e delas sempre escaparam a compreensão do mundo complexo e turbulento das paixões humanas, de um lado, e a consciência das forças ideais que movem os homens de fé, do outro. Não existe idealização do príncipe virtuoso que não

tenha ajustado contas com a necessária dureza do poder nos casos de rebelião e de guerra e que não tenha sido constrangida a atenuar o rigor dos princípios absolutos da moral mediante o expediente, bem conhecido dos juristas, da "derrogação" da lei geral em casos excepcionais, ou da lícita suspensão na aplicação do princípio quando ocorre o "estado de necessidade". A política também tem suas exigências, diante das quais, em casos extremos, a moral deve inclinar-se. Por outra parte, se a lógica conseqüência da redução da moral à política é a politização integral da vida humana, ou seja, o totalitarismo, não existe Estado totalitário, como a história crescente dos dissidentes dos países do Leste europeu diariamente nos atesta, que tenha conseguido ab-rogar, por decreto soberano, as leis fundamentais e universais da convivência, que são as leis morais. Leia-se a página que Alexander Zinoviev dedica ao problema no seu livro ao mesmo tempo fascinante e desconcertante intitulado *As alturas abissais,* onde se defende que qualquer sociedade tem necessidade de uma moral para sobreviver e que a moral tem necessidade da liberdade para ser aceita e observada.

De fato, o problema é insolúvel. A solução, geralmente aceita, segundo a qual a política é autônoma em relação à moral, a solução chamada de "amoralidade da política", na verdade não é uma solução, mas pura e simplesmente a constatação do dualismo. Não se pode definir a política amoral sem se redefinir ao mesmo tempo a moral como apolítica. O problema é insolúvel porque, conforme já expus atrás, quando falamos de moral e de política nos referimos, na realidade, mesmo que disso não nos demos conta, a ações e complexos de ações que estão na base de dois códigos de normas de comportamento diferentes, fundados em critérios de avaliação diferentes: os valores e o sucesso. Esses dois códigos são diferentes porque correspondem a duas exigências diferentes: a primeira é a convivência dentro da comunidade; a segunda, a sobrevivência da comunidade em relação às demais comunidades. Até a maior ou menor aplicação depende de condições objetivas diferentes: numa vida

de grupo relativamente pacífica, o código moral prevalece sobre o código político, enquanto o contrário acontece sempre que a vida do grupo é particularmente difícil devido a contrastes internos ou externos.

A constatação de que o problema é insolúvel não nos impede de fazer duas extrapolações sob a forma de hipóteses, as quais, além disso, exatamente porque a condição é impossível, confirmam sua insolubilidade. Primeira hipótese: se todos os homens agissem moralmente, não haveria necessidade da política. Segunda hipótese: se a política conseguisse atingir a própria finalidade declarada, que não seria a de conquistar e exercer o poder, mas a de praticar a justiça, não haveria necessidade da moral. Moral e política, as duas éticas que nos governam e que são incompatíveis entre si, existem e continuam a existir porque nem uma nem outra são em si mesmas suficientes para garantir em conjunto a convivência civil e a sobrevivência. A moral ou ética dos princípios não garante a segunda; a política ou ética dos resultados úteis não garante a primeira.

Duas condições são impossíveis: a primeira, que todos os homens ajam moralmente; a segunda, que os Estados persigam a justiça em vez do poder. Exatamente porque nem uma nem outra foram realizadas até hoje, e não está à vista uma reforma moral universal nem a autêntica revolução destinada a criar o Estado de justiça (e não apenas o Estado das palavras), ambas são necessárias embora sejam irredutíveis, uma à outra.

Por vezes sou tentado a esperar que frente à ameaça da guerra atômica, com a qual uma potência absoluta se transformaria em absoluta impotência, poderia haver uma regeneração. Mas as novas guerras a que assistimos e das quais participa pela primeira vez diretamente uma das três superpotências me induz a pensar que o momento da prestação de contas por parte dos responsáveis da grande política ainda não chegou.

6 de março de 1979

A política não pode absolver o crime

No aniversário do seqüestro de Aldo Moro e do brutal assassinato da sua escolta, se me oferece a ocasião de voltar à temática tratada no escrito sobre moral e política, "Dois códigos diferentes mas necessários". Afirmei que, quando se fala do contraste entre moral e política, nem sempre nos damos conta de que o contraste depende do fato de que qualquer ação sempre pode ser julgada de dois pontos de vista diferentes, até opostos. Do ponto de vista de sua conformidade com os princípios assumidos como indiscutíveis e baseados nos quais são consideradas boas as ações que lhes dizem respeito e más aquelas que os violam; ou do ponto de vista do resultado que com aquela ação o agente se prefigura conseguir e com base no qual é feita uma avaliação positiva da ação que o alcança e uma avaliação negativa da ação que não o alcança, independente da consideração dos princípios ou normas que a inspiraram.

Nestes dias, várias vezes me foi colocada, até publicamente, a pergunta sobre se os autores do seqüestro e do assassinato de Aldo Moro alcançaram os objetivos que se haviam proposto e se, com isso, se havia modificado substancialmente a situação política italiana. Uma pergunta desse tipo é manifestamente dirigida para se conseguir do interrogado um juízo político. Prescinde completamente do juízo moral. Tem em vista os efeitos da ação em julgamento e se desinteressa dos princípios. Em outras palavras, quem faz uma pergunta dessas propõe-se somente saber se a ação teve sucesso por parte de quem a idealizou e praticou. Que uma ação seja moralmente repugnante pela sua desumanidade não é sequer colocado em discussão. Isso não interessa. Uma vez que aceitamos raciocinar segundo a ética do resultado, o que interessa não é se tal

ação foi praticada respeitando ou transgredindo algumas normas consideradas universalmente como normas do bom comportamento, mas apenas se foi coroada de êxito.

Sobre a oportunidade de colocar uma pergunta desse tipo nada tenho a objetar, embora ache que, no caso, é muito difícil dar uma resposta concreta, com boas razões e bons argumentos. Podemos, quando muito, fantasiar, como acontece nas conversas entre amigos, sem compromissos, sobre fatos do dia-a-dia. Trata-se, na verdade, de um caso exemplar para entender a razão pela qual os historiadores dizem que a história não se faz com "se". De fato, quando me perguntam qual foi o efeito do assassinato de Aldo Moro é como se me fosse dirigida esta pergunta: "O que aconteceu e continua acontecendo debaixo de nossos olhos teria igualmente acontecido se Moro ainda fosse vivo e tivesse podido desenvolver sua ação política até o fundo?".

A dificuldade de responder a uma pergunta do gênero está no fato de qualquer evento histórico ser o produto de uma miríade de causas. Não sendo possível isolá-las uma por uma, como se faz num laboratório, torna-se impossível isolar a causa principal ou, como dizem os filósofos, a "razão suficiente", até porque provavelmente uma causa principal, quando se trata de julgar eventos complexos como os políticos, não existe. A presença de Moro teria sido suficiente para garantir a estabilidade do "quadro político", para impedir a deterioração da aliança da unidade nacional, para esconjurar o perigo das eleições antecipadas? Basta colocar perguntas como essas para nos apercebermos de que toda e qualquer resposta pertence ao reino da opinião, nela entrando estimativas pessoais que nada têm a ver com uma pesquisa objetiva das causas e dos efeitos. Estamos convencidos de que Aldo Moro era um grande homem político? Diremos que o assassinato teve um eco enorme, já que assistimos impotentes a uma crise política gravíssima, sem precedentes. Somos contra os terroristas? Diremos que eles cometeram um delito inútil, porque as coisas não mudaram ou não mudaram por essa razão. À

parte o fato de que a busca das causas de um fato histórico é difícil, somos muito apaixonados quando discutimos política para sermos capazes de colocar de lado as nossas paixões e nos abandonarmos ao trabalho freqüentemente estéril e sem compensação imediata de examinar os fatos e raciocinar sobre eles.

Nada tenho a objetar contra a exigência de dar uma opinião política, mesmo que a maior parte dessas avaliações políticas seja sem fundamento, quer dizer, opiniões que vão e vêm como as ondas do mar. Surpreende-me e me preocupa, por outro lado, que a avaliação política ofusque completamente o juízo moral. Não se pode reduzir tudo à política, como se a única regra do comportamento humano fosse a conformidade com seu escopo. Entre os muitos efeitos deletérios da politização da vida está a indiferença moral. Como nos ensinou Maquiavel, e de acordo com a verdade das coisas, a virtude do político nada tem a ver com a virtude de que falam os moralistas. Ela é a capacidade de atingir os efeitos pretendidos. E o que é o poder senão o conjunto dos meios idôneos para se atingir os efeitos pretendidos?

A difusão do indiferentismo moral é revelada pela facilidade com que se acusa de moralismo quem quer que tente realizar uma tímida colocação sobre os problemas do nosso tempo com base nos primeiros princípios, como "não matar", "não mentir", "respeitar os outros como pessoas", etc. Colocar um problema em termos morais é considerado muitas vezes como um sinal de fraqueza ou até de ignorância. Refiro-me, sobretudo, àqueles que se professam leigos, ou seja, àqueles que não são fiéis de nenhuma confissão religiosa, os quais, através de sua permanente recusa em colocar problemas comportamentais do ponto de vista moral, parecem dar razão a quem disse "Se Deus não existe, tudo é permitido". O adjetivo "imoral", como atributo negativo de um ato, caiu em desuso. Procura-se suscitar a reprovação de nossos leitores mostrando que um ato não é mau, mas inútil.

As conseqüências desse indiferentismo moral foram claras no

debate sobre o aborto por parte dos abortistas, mas poderiam ser citados outros exemplos, como o da liberação sexual. Considerou-se a proibição do aborto exclusivamente do ponto de vista jurídico, no sentido do direito positivo, como se a depenalização, ou seja, o fato de o Estado não pretender intervir para perseguir penalmente quem pratica ou ajuda a praticar o aborto, o tivesse feito tornar-se moralmente indiferente. Como se, por outras palavras, a liberalização jurídica se resolvesse em si mesma na liberalização moral.

Volto ao caso de Aldo Moro. Àqueles que me perguntaram sobre os efeitos do seqüestro e da morte não lhes passou nem de longe pela cabeça que valeria a pena dar sobre esse evento uma avaliação que não fosse exclusivamente política. Em todas as perguntas, o problema era "depois de Moro". Respondi que não estava em condições de fazer uma avaliação sobre o "depois" que merecesse passar à história porque, entre outras coisas, para poder dizer se os terroristas haviam atingido seus objetivos, haveria que saber quais eram, e disso eu não sabia quase nada. A única avaliação que fiz e que agora penso poder dar com toda a certeza é uma avaliação moral: o atentado, o cárcere, os resgates, a consideração de uma pessoa humana apenas como objeto de troca, são moralmente iníquos. Tudo isso é uma triste prova, infelizmente não a única, de que a humanidade jamais saiu da "diversão selvagem" de que falava Vico, que a faz vagar ímpia, impudica e nefanda "na grande selva desta terra".

16 de março de 1979

A consciência moral perante a violência

Volto ao tema das relações entre a moral e a política por me ter dado conta de algumas reações dos leitores e ouvintes (num debate público em Gênova) que não compreenderam a medida exata de meu propósito. Luigi Firpo, entretanto, no artigo que publicou em *La Stampa,* no dia 16 de março de 1979 com o título de "Ser bons sim, mas não por lei", mostrou ter lido e compreendido perfeitamente o que eu disse nos artigos anteriores, "Dois códigos diferentes mas necessários" e "A política não pode absolver o crime".

Distinguindo dois critérios diferentes com que costumamos julgar as nossas ações e as ações dos outros, a respeito dos princípios colocados anteriormente ou segundo os resultados que a eles se seguiram, quis apenas explicar por que é que a propósito de uma mesma ação se podem dar avaliações diversas e até opostas. É claro que se eu julgar a morte de um homem com base no princípio "Não matarás" ou com base, por exemplo, no resultado, como o querer se livrar de um inimigo incômodo, a avaliação pode ser completamente diferente. A avaliação só pode ser igual quando a tentativa de matar um homem não deu resultado ou então quando, apesar do resultado positivo, se descobre que aquele homem não era um inimigo incômodo. Mas, mesmo neste caso, a conclusão igual, ou seja, a condenação daquela ação, se obtém através de dois raciocínios diferentes e não porque os dois critérios sejam confusos ou se demonstrou que, no final das contas, o critério é um só, e sim, exclusivamente, porque a aplicação dos dois critérios, independentemente um do outro, leva a pensar que aquela ação era má.

A importância dessa distinção está no fato de que a célebre e tão censurada distinção entre moral e política é a conseqüência da possível aplicação dos dois critérios, que podem dar resultados diferentes, na mesma ação, e que as ações relativas à esfera da política pretendem ser julgadas e o são normalmente por aqueles que

fazem profissão de observadores despreconceituados dos fatos políticos, como são os historiadores, segundo a ética do sucesso e não segundo a ética dos princípios. Jamais me veio à cabeça defender que as ações políticas devem ser avaliadas apenas pelo critério do sucesso. Constatei um fato e procurei dar-lhe uma explicação. O herói da vida moral é o santo que vai ao encontro do martírio para salvar a própria alma. Na esfera da política, o herói é o líder carismático, o indivíduo da história universal, como lhe chamava Hegel, que salva o próprio povo até ao preço de crueldades inauditas.

Uma prova posterior dessa cisão e da permanente submissão da ação política à ética do sucesso está no debate atual (atual mas não inteiramente novo) no seio dos movimentos revolucionários sobre algumas máximas como "moral é aquilo que serve à revolução", "bom é aquilo que é útil ao proletariado", etc., que são expressões do princípio "os fins justificam os meios" e reproduzem exatamente o mesmo critério de avaliação da ação que durante séculos fez considerar abominável, por parte dos moralistas, a doutrina da razão de Estado.

Ora, este mesmo critério levanta dramáticas dúvidas nos moralistas da revolução, como, por exemplo, Agnes Heller, conhecida nestes últimos anos pela teoria das necessidades radicais, a qual, em algumas de suas páginas, publicadas recentemente na Itália com o título significativo de *Moral e revolução,* coloca a pergunta se para tornar uma ação boa basta a consideração de que ela é útil ao proletariado, e responde: "Identificar o bom com o útil significa que tudo é permitido e que em vez do socialismo preparamos o despotismo e a nova barbárie".

Por essa razão, o que demonstra a real gravidade do problema é que a uma afirmação como a de Heller o revolucionário sempre poderá objetar, repetindo com uma variante mais do que justificada, a frase de Cosmo de Médici de que a revolução não se faz com *Pater noster.* Historicamente é difícil dizer que ele não tem razão. Após a Revolução Francesa, o tema da possibilidade e da legitimidade da mudança radical

da sociedade tornou-se objeto de um apaixonado debate teórico e histórico do qual participaram os maiores pensadores destes dois últimos séculos.

A partir de então, apesar de o problema da relação entre moral e revolução ter sido virado e revirado de todas as partes, não parece que o debate tenha seguido caminhos muito diferentes daqueles que a partir da origem do Estado moderno em diante o debate sobre a razão de Estado traçou. Os mesmos caminhos foram seguidos e parece que não podia ser de outra maneira, exatamente porque o problema, no fundo, é sempre o mesmo. Trata-se sempre do fato comum e presente a toda a hora no teatro da história humana e no pequeno teatro da nossa consciência, de que duas avaliações diferentes das nossas ações são possíveis e que a sua coincidência não é necessária, mesmo que em alguns casos não seja impossível.

O problema teria solução só no caso de se poder demonstrar que sempre o melhor resultado é aquele que se pode obter através do respeito dos grandes princípios morais. Ora, uma demonstração desse tipo é possível, ou pelo menos mais fácil, no âmbito de uma ética extramundana, para a qual o resultado bom, consistente, de salvar a própria alma, coincide com o comportamento bom que se baseia no respeito às leis morais, mais difícil, porém, numa ética mundana onde o que conta não é tanto cuidar da salvação da própria alma mas impedir o mal no mundo, buscando condições para uma convivência livre entre seres dominados pelo demônio do poder.

É possível dominar o mal do mundo agindo sempre e apenas moralmente? Ou, para sermos mais claros, respeitando os princípios que o outro não respeita, observando os compromissos que o outro abandona, não respondendo com a força à força, com a astúcia à astúcia e com a fraude à fraude? O problema das relações da moral com a política, das relações da ação boa em si mesma com a ação tida como boa em vista de um fim bom, está todo aqui. Se tivéssemos de olhar a forma como a humanidade o resolveu, respondendo à violência com a violência e, por conseguinte, provocando outras violências numa cadeia infinita, deveríamos sensatamente responder que a solução do contraste é

impossível e concluir daí que a história dos justos e a história dos poderosos são duas histórias paralelas destinadas a não se encontrarem nunca — e que até hoje sempre prevaleceu a segunda.

Não obstante isso, não podemos nos render. Quando Heller escreve que o revolucionário que iguala o bom ao útil prepara não o socialismo, que é um resultado bom, mas o despotismo e a barbárie, que é um resultado mau, que procura ela senão demonstrar que o bom comportamento coincide com o resultado bom e com isso convencer os políticos puros, que acreditam na moralidade do útil, a crerem, de preferência, na afirmação diametralmente oposta da utilidade da moral?

É uma pequena abertura. Felizmente não é a única. Pequena mas com a possibilidade de nos levar a pensar que, não obstante tudo e apesar de tantos pregadores e executores de insensatas violências, a consciência moral não morreu e renasce precisamente onde a violência libertadora e regeneradora havia sido mais exaltada. Ela é, ainda hoje, como aliás sempre foi — e ninguém até agora conseguiu demonstrar que tenha havido um progresso moral da humanidade —, uma chama muito apagada para iluminar os cegos por natureza ou por vileza e aqueles que se deixaram obcecar pela fúria de fixar metas tão luminosas que se tornaram ofuscantes.

24 de abril de 1979

O braço armado da tirania

"Transformar a fraude eleitoral em guerra de classes." Essas palavras foram escritas por terroristas num dos muros da sede da Democracia Cristã, em Roma, durante o sanguinolento ataque de quinta-feira passada. A advertência e a ameaça não podiam ser mais claras. O alvo dos terroristas é a democracia. Não este ou aquele partido, não esta ou aquela pessoa, mas o sistema democrático do qual um dos componentes essenciais são as eleições livres. Onde não há eleições livres não há democracia. Consideramos a democracia como uma conquista civil de que não se pode abrir mão, precisamente porque onde ela foi instaurada substituiu a violenta luta pela conquista do poder por uma disputa partidária e livre discussão de idéias. Condenar esse ato fundamental do sistema democrático em nome da guerra de classes significa atingir a essência não do Estado, mas da única forma de convivência possível na liberdade e através da liberdade que os homens até agora conseguiram realizar, na longa história de prepotência, violência e cruel dominação.

Para além da piedade pelos mortos, da dor pelas vítimas inocentes, da pena pelas destruições inúteis, existe em mim um sentimento de medo diante desta inconsciente corrida para uma nova barbárie de tantos jovens insensatos. Um medo que nasce do fato de eu não conseguir compreender no fundo que possa ainda haver pessoas, neste mundo de tragédia em que vivemos, dispostas a acreditar que da violência cega pode nascer uma nova justiça, da brutalidade uma nova fraternidade, do terror uma nova liberdade, sobretudo quando essa cega violência, essa brutalidade, esse terror se voltam contra uma pobre democracia como a nossa, que teria necessidade, para se corrigir, de homens livres, de idéias largas, responsáveis, e não de fanáticos irresponsáveis e de vistas curtas.

O que desejamos dizer é que o terrorismo não é uma novidade. O terrorista que mata por traição e se proclama vingador, justiceiro ou libertador é um personagem que já encontramos infinitas vezes na história. Mas o inimigo contra quem ele se ergue é o tirano, o autocrata, o opressor do povo ou, em tempos recentes, o estrangeiro que ocupa por direito de conquista um território. O terrorismo do súdito foi sempre a resposta, em certos casos extremos a única resposta possível, ao terrorismo do príncipe. Um lugar-comum clássico dos escritores políticos de todos os tempos é a infelicidade do tirano que tem medo porque mantém o poder através do medo, e o opressor e o oprimido que estão ligados um ao outro pelo medo recíproco.

A grande fase do terrorismo oitocentista foi a do terrorismo anárquico que mais não fez senão retomar e renovar a tradição clássica e, posteriormente, renascentista do tiranicídio, até o próprio terrorismo fascista, que encontrou terreno propício para se manifestar num Estado liberal, embora em grave crise, como era o Estado italiano após a Primeira Guerra Mundial, nasceu, pelo menos na sua primeira fase, como reação contra a ameaçada ou temida subversão. Não falo do terrorismo irlandês ou palestino, que têm caráter nacional e não de partido ou classe.

Não me parece que se tenha refletido bastante sobre o fato de que o terrorismo que está ensangüentando a Itália esteja voltado não contra a autocracia, inimigo tradicional dos terroristas históricos, mas contra a democracia. Como tal, é um evento novo, que abala na sua novidade. Em termos de antecedentes, o mais próximo e mais semelhante, mas até hoje bem inferior em intensidade, foi o terrorismo alemão. Sua infâmia e insânia estão precisamente neste ponto. O terrorismo italiano é ignominioso porque mantém uma ação sanguinária diante de um regime democrático, fraco e instável, com defeitos, que consente e exige manifestações de luta política não-cruenta. A insânia terrorista está no fato de que o único efeito desta inconsiderada escalada de violência não pode ser a longo prazo, a não

ser que se transforme em regime de terror geral, que seria o fim da liberdade de todos. Um dos poucos ensinamentos incontrovertidos e confirmados em todas as épocas de maneira quase pedante pela história de todos os tempos é o de que quem mata a liberdade dos outros já matou também a sua.

É difícil dizer quais são as razões deste "primado", que não é moral nem civil, dos italianos. De qualquer forma se impõe uma consideração. É fora de dúvida que, na Itália, uma tradição democrática não-consolidada e o fascismo com o seu esquadrismo de antes e com a louca ditadura de vinte anos depois contribuíram para deseducar os italianos, tornando-os orgulhosos do seu atraso e arrogantes pelos seus vícios. A cabeça dos jovens de hoje está cheia de outros venenos ideológicos. E daí? Fico preocupado que a nossa democracia esteja sendo vista por esses jovens armados como uma democracia tão pobre de ideais, tão privada de esperanças, tão cinzenta e amortecida, que aparece para eles como uma cidade inabitável que merece ser destruída. E por quê? Faço freqüentemente esta pergunta a mim mesmo e de há muito tempo.

Os jovens têm necessidade de acreditar em valores muito altos e tão altos que na verdade sejam inalcançáveis. A democracia não é, em si mesma, um valor absoluto, como a justiça, a liberdade, a felicidade, mas é um método, um conjunto de regras de convivência, as chamadas "regras do jogo". O único método até agora inventado e aplaudido para obter o acordo numa sociedade de seres desiguais e dominados por paixões, instintos associativos, interesses egoístas, e para alcançar o máximo de justiça, de liberdade e de felicidade entre os homens.

Como é difícil fazer entender uma coisa tão simples! Fazer entender que a democracia é um instrumento e apenas um instrumento. Mas um instrumento sem o qual a liberdade relativa não se transforma por encanto em liberdade absoluta convertendo-se no seu contrário, na escravidão, e a justiça em opressão e a felicidade na infelicidade geral. A democracia não impede ninguém de lutar

pela consecução dos próprios fins, mas exige uma condição: que cada um permita aos outros lutarem pelos fins que acharem melhores e que todos cheguem a um acordo sobre o critério possivelmente mais objetivo para decidir de quando em quando, e nunca definitivamente, quais são os fins que devem prevalecer.

Mas foi exatamente contra a essência da democracia, com aqueles dizeres escritos nos muros do prédio devastado, que os novos terroristas fizeram sua declaração de guerra. Não se trata de voto, mas de guerrilha. A nossa resposta deve ser firme, rigorosa e inflexível. É necessário defender os direitos de todos. A que preço, sabe-o a geração a que pertenço. E os direitos de todos são: a expressão livre da sua própria opinião, a participação direta e indireta na formação de uma vontade coletiva e, finalmente, a participação pacífica e sem medo do voto nas urnas.

6 de maio de 1979

O pacto dos violentos

A proposta de uma anistia geral para os presos políticos, feita por Piperno, foi interpretada como uma proposta de trégua entre os terroristas e a República italiana. Se a proposta fosse essa, deveríamos concluir que as relações entre terroristas e Estado são consideradas relações de guerra. A trégua é um instituto de direito internacional, ainda que por vezes a palavra seja empregada impropriamente para designar relações internas, como é o caso da freqüente expressão "trégua sindical".

As relações de direito internacional estão reguladas por um direito diferente daquele que regula as relações entre o Estado e os cidadãos. O princípio fundamental desse direito é a autotutela, segundo o qual cada um dos grupos soberanos, ou que se têm como tais, se defende por si com as forças que tem ou com as forças que consegue obter de seus aliados. Quando o conflito se torna violento, é regulado pelo *ius belli* (direito de guerra), que permite aos dois contendores ações como a de matar o inimigo sem processo legal algum, o que a Constituição de um Estado democrático não permite. Ele não o permite aos cidadãos, cujo dever é obedecer às leis. Entre essas leis está a que proíbe o homicídio em todos os níveis, salvo em casos excepcionais. Também não o permite aos órgãos do Estado, cujo dever é punir os transgressores das leis segundo as normas de procedimento preestabelecidas, acertadas e reconhecidas, de tal maneira que os acusados, quem quer que sejam, poderão se defender e comprovar sua inocência, e puni-los, no caso específico do Estado italiano, com penas diferentes, à exceção da morte.

O direito de guerra não reconhece tribunais acima dos contendores, e não há outra regra para saber quem não tem razão a não ser o veredito da guerra: tem razão quem vence e não tem razão quem perde. Trata-se, como se pode ver, do direito do mais forte.

Ninguém é tão ingênuo que acredite existir um direito sem força. Mas no direito de guerra a força é a regra, no direito interno de um Estado, é a exceção. Falo do Estado democrático, quer dizer, do Estado fundado sobre uma Constituição que reconhece os direitos civis e pessoais. Outro discurso deveria ser feito para os Estados despóticos. Mas os Estados despóticos, como sempre foi reconhecido pelos escritores liberais e que os revolucionários responsáveis por terem dado vida a tantos Estados despóticos nunca leram, são a continuação e, num certo sentido, a cristalização do estado de guerra. Não tenho conhecimento de que num Estado democrático tenham acontecido desgraças como as dos *gulags* na União Soviética ou dos judeus na Alemanha nazista. Com isso não quero dizer que o Estado democrático esteja livre de abusos. Estou informado disso, especialmente no que diz respeito ao processo democrático italiano. Há muita gente que não está convencida com o modo como foram formuladas as acusações contra os presos desde o dia 7 de abril de 1979 em diante, se bem que certas notícias sensacionalistas possam atribuir-se mais à imprensa do que aos magistrados.

Uma vez considerada a relação entre terroristas e Estado como uma relação de guerra, torna-se necessário tirar daí todas as conseqüências. O direito de guerra é um direito entre iguais ou pelo menos entre entes soberanos ou que assim se autodenominam, que se consideram formalmente iguais. Sendo um direito entre iguais, funda-se sobre uma regra fundamental, que é a da reciprocidade. Segundo esta regra, o que é permitido a um dos contendores é permitido também ao outro. Posto o problema nestes termos, não conseguimos ver por que os atos de violência que os terroristas praticam contra o Estado e seus "súditos" não deveriam ser lícitos ao Estado contra os terroristas. Os brigadistas já se habituaram a declarar-se prisioneiros de guerra. Isso quer dizer que se declaram beligerantes apenas quando a guerra acaba e são depostas as armas que matam, e que com base no direito de guerra têm direito de matar. E antes? O princípio de reciprocidade, na base do qual eu

não posso estar em guerra com o outro sem que o outro esteja em guerra comigo, exige que quem declara guerra se considere em estado de guerra do princípio ao fim, e reconheça ao outro que está em guerra contra ele, que o considere um inimigo, e não um cidadão sujeito às normas do direito público interno e por estas protegido, também durante o conflito e portanto em todos os momentos, mesmo quando é mais perigoso e não apenas quando o conflito terminou. Ê muito cômodo assumir as vantagens da condição de prisioneiro de guerra sem aceitar as desvantagens da condição de beligerante.

Afirmei acima que falar de trégua nas relações entre terroristas e Estado pressupõe a idéia de que entre uns e outro existe um estado de guerra. Ora, o pressuposto para o reconhecimento do direito de guerra interna ou civil é a ruptura violenta da unidade nacional após um grave processo de deslegitimação do ordenamento vigente e a formação de fortes grupos armados que ocupem estavelmente uma parte do território nacional. Um partido armado só pode ser considerado um Estado em embrião quando é, ainda que incipiente, um poder territorial que age a descoberto. Entre outras coisas é impensável que possa ser reconhecido, no sentido próprio da palavra, um grupo, por mais amplo que seja, quando está na clandestinidade. Para reconhecer é necessário conhecer. Não é possível compreender em que consistiria o reconhecimento de gente que não se sabe quem é, que vive marginalizada, com nomes falsos, com carteiras de identidade de outras pessoas, etc.

Importa dizer, finalmente, que, apesar da violência difundida e de uma crescente apatia política, a crise de legitimação do Estado republicano não tem sido muito grave, até agora. Não obstante todos os defeitos, vivemos num Estado em que os partidos constitucionais obtiveram em eleições livres a adesão da grande maioria dos cidadãos italianos. Qual é a parcela de cidadãos italianos que os terroristas e seus amigos crêem representar para poderem pretender ser considerados um verdadeiro "partido" armado?

Sou o primeiro a reconhecer que a nossa classe política se perde em estéreis jogos de poder, faz tudo para encorajar a violência destrutiva e comete contínuos erros na maneira de conduzir a luta legal contra a subversão. Mas falar hoje em trégua entre terroristas e Estado, como se estivéssemos em estado de guerra civil, significaria perder o sentido da proporção, pecar por megalomania e procurar tirar vantagem do estado de confusão mental em que vivem muitos jovens, além de nos servirmos das idéias dos habituais irresponsáveis que pensam que entre os direitos civis existe o de disparar contra os policiais e se levantar com uma ação armada contra o Estado.

A esquerda revolucionária ignorou durante séculos os direitos da liberdade. Não existe em toda a literatura marxista ou marxizante um único tratado sobre os direitos do homem. Existem, por outro lado, muitos escritos onde se procura demonstrar que os direitos da liberdade nada valem porque são direitos burgueses. Agora que os está descobrindo, ampliá-los em vantagem própria até deformá-los, até defender que uma vez que a liberdade do dissenso é garantida, é lícita toda forma de dissenso, até aquela forma que, através de um eufemismo, pode ser chamada a "crítica das armas"; que a liberdade de palavra consiste também em escrever nos muros, como por exemplo nos muros das universidades, que é preciso matar tal indivíduo, fazendo listas com nome e sobrenome dos que é preciso eliminar; que entre os direitos reconhecidos pelo Estado democrático está também o de rebelar-se contra o Estado através da violência.

Agora que a esquerda revolucionária reconheceu os direitos da liberdade, quer todos os direitos, e imediatamente. Inclusive o direito de impunidade que foi sempre a prerrogativa dos soberanos absolutos e dos déspotas.

14 de junho de 1979

QUARTA PARTE

Existe a terceira via?

A terceira via não existe

Se entre comunistas e socialistas italianos existe um acordo, este tem sido apenas negativo: um acordo sobre o desacordo. Quer dizer, um acordo nascido por razões diversas sobre o que deve ser rejeitado, ou, melhor ainda, sobre o que uns e outros declaram publicamente que deve ser rejeitado. Os dois pólos do socialismo real, ou mais exatamente praticado e praticável, o que não quer dizer alcançado, são o leninismo e a social-democracia. Todos os outros socialismos, não importa se apenas idealizados ou projetados nos mínimos detalhes, pertencem à categoria das coisas futuras, isto é, são possíveis (alguns são, na verdade, impossíveis).

Pois bem, o único ponto em que comunistas e socialistas sempre estiveram de acordo — pelo menos até os últimos momentos da polêmica cujo final ainda não é possível prever — é a dupla rejeição, o "tomar distância de...". Naturalmente os comunistas sempre tomaram distância da social-democracia e os socialistas do leninismo. Os comunistas, porém, tomam distância do leninismo mas têm o cuidado de não se deixar seduzir pela detestável social-democracia; os socialistas, por sua vez, quando tomam distância da social-democracia, se apressam em afastar a suspeita de cair nos braços do também detestável leninismo.

Dessa dupla negação há, de ambas as partes, até agora, contínuos testemunhos. Foram, na verdade, um tema obrigatório. Não apenas um comunista põe ou é obrigado a deitar água no fogo revolucionário e a avisar seu interlocutor para que o não confunda com um social-democrata. Com sua autoridade, Berlinguer declarou numa famosa entrevista: "Nós queremos realizar no Ocidente europeu uma ordem econômica, social e estatal não-capitalista que não decalque algumas experiências socialistas até hoje realizadas e que ao mesmo tempo não se reduza a exumar experiências de tipo social-

democrático".

Por maior variedade de opiniões que exista entre os socialistas, o texto oficial do partido, o *Projeto,* depois de ter explicado, num parágrafo dedicado aos países do Leste, por que o socialismo desses países não é "o nosso socialismo" e repudiado o leninismo, esclarece que o "nosso socialismo" não é das social-democracias européias porque "é estranha em geral a estas experiências a aspiração em assegurar ao Estado o controle direto do processo de acumulação e das principais opções de investimento".

Quem se limitar a registrar tais declarações rituais de uma e outra parte seria tentado a concluir que, se o acordo sobre a dupla rejeição é sincero, comunistas e socialistas deveriam entrar facilmente num acordo sobre a orientação comum a seguir. Ê claro que se a distância dos comunistas em relação ao leninismo fosse tão grande como a distância dos socialistas da social-democracia, os dois caminhantes já teriam se encontrado a meio caminho, no ponto em que se abre para os dois uma "terceira via". De resto, Berlinguer fala de uma "terceira solução" na entrevista acima citada, e de "terceira via" e "via nova para o socialismo" falam até hoje repetidamente alguns dos dirigentes socialistas mais acreditados.

Todos podem notar a tensão polêmica existente entre os dois partidos, agravada nos últimos dias e, não obstante as declarações de princípios, o encontro a meio caminho ainda não aconteceu. As hipóteses são duas: ou esta terceira via existe, mas tanto uns quanto outros não a vêem da mesma maneira; ou então não existe. Por outras palavras, se comunistas e socialistas, embora os primeiros declarem que não são mais leninistas ortodoxos e os segundos que não são mais social-democratas ortodoxos, continuam a não se encontrar, a estar distantes, e aparecem nestes dias mais longe uns dos outros do que nunca, por que não percorreram, na parte que a cada um toca, todo o caminho necessário para se afastarem da velha estrada em direção à estrada nova? Ou essa estrada nova não existe?

Para justificarem a opção pela terceira via, uns e outros — e este é um traço comum dos dois partidos meio-irmãos — sempre adotaram o mesmo argumento: a "peculiaridade" do caso italiano. Recentemente, falou-se até de anomalia, mas em sentido positivo, como se ser anômalo fosse uma virtude. Lamento pelo nosso amor pátrio, mas no que diz respeito aos países com os quais estamos unidos através de um pacto internacional de cooperação econômica, e talvez até de unificação política no dia de amanhã, a peculiaridade do caso italiano (anomalia, mas em sentido negativo) consiste unicamente no nosso atraso: de fato, não devemos esquecer nunca que somos o país da Máfia, do trabalho negro, da corrupção do Estado e dos grandes evasores, do clientelismo mais desavergonhado e da burocracia mais inepta e, para terminar, do terrorismo mais generalizado, mais desumano e mais sórdido.

Pois bem, como fazer, depois de amparados por tantas peculiaridades, para nos tornarmos os portadores históricos de um novo socialismo que jamais se viu? Para evitarmos seguir as pegadas daqueles que nos precederam? Como poderemos pretender, na qualidade de favoritos de tanta anomalia, dar lições em vez de as receber, assumir uma tarefa histórica de mestres em vez de atentos estudantes parece-me difícil, muito difícil mesmo de entender. Parece-me não apenas uma ousadia teórica que requereria uma tradição cultural bem diferente daquela com a qual, por mais respeitável que seja, podemos contar, e uma outra clareza de idéias, mas também um ato de presunção intelectual, historicamente injustificado e praticamente, temo, totalmente infecundo.

Pessoalmente, inclino-me a crer que esta terceira via não exista em parte alguma, e que, uma vez bloqueada e tornada irrepetível a via do leninismo, como os comunistas deixam crer, seja um erro, oriundo de um compreensível mas não irrepreensível amor-próprio, voltar as costas com desdém ao caminho já percorrido, ainda que incompletamente e em meio a muitos obstáculos, pelas social-democracias européias, e tentar pensar em novas soluções ao invés

de empenhar esforços bem mais louváveis no sentido de seguir aqueles que nos precederam. Não está garantido o êxito da social-democracia (que deveria ser, naturalmente, o socialismo)? Entretanto, é sempre melhor uma via cujo sucesso ainda não está garantido do que a via do socialismo real cujo insucesso garantido já foi demonstrado pela história.

A melhor prova de que esta terceira via não existe é dada pelo fato de que à peremptória recusa das vias tidas como impraticáveis não corresponde uma indicação tão clara de como deve ser a nova. De resto, à parte brilhantes declarações, de que modo a prática até agora desenvolvida pelos dois maiores partidos de esquerda italiana pode ser chamada, na melhor das hipóteses, de social-democrática? Digo "na melhor das hipóteses" porque, para dizer a verdade, no tocante à prática dos partidos social-democratas mais avançados, com quem podem ser comparados a centro-esquerda já experimentada e o compromisso histórico apenas proposto senão, a primeira, a um estratagema, e o segundo, a uma retirada?

Depois de tantos castelos no ar talvez seja necessário começar a observar que com o termo "social-democracia" — diferentemente do comunismo mas não do leninismo — se indica um método e não uma meta. Portanto, não tem nenhum sentido contrapor a social-democracia ao comunismo, que indica, ao contrário, uma meta e não um método. O seu termo antitético é no caso o leninismo, porque quando se fala de leninismo entende-se que se fala de um método de luta, de uma estratégia mais que de um novo modelo de sociedade. Mas, se é assim, não vejo francamente como, excluído o leninismo, inaplicável nas sociedades avançadas e de todas as formas diferente da sociedade russa ou da chinesa, de tão inconfrontáveis que são, o movimento operário italiano pode deixar de confluir para o grande rio da social-democracia, renunciando ao projeto fascinante, mas inatingível, de escavar um leito próprio, destinado provavelmente a receber uma corrente de fraco ímpeto e de curso breve.

1° de setembro de 1978

A via intermediária

A propósito da terceira via, lembrei no artigo anterior que um debate animadíssimo foi desenvolvido nas décadas de 40 e 50. O protagonista desse debate foi o partido de ação através da pena de Guido Calogero, de quem iremos evocar uma conferência feita em Roma em novembro de 1944, mais tarde publicada em opúsculo com o título de *A democracia na encruzilhada e a terceira via.*

Também nesse tempo, a terceira via era entendida por cada um a seu modo. A fórmula tinha sido honrada nesses anos por Wilhelm Röpke num livro intitulado *A crise social do nosso tempo e a terceira via,* publicado em 1942 e saído na Itália em 1946, pela Editora Einaudi. Por terceira via Röpke entendia tanto a superação do capitalismo dominador como a do coletivismo opressor em favor de uma revisão do liberalismo que devia voltar à economia de mercado; um liberalismo que hoje se chamaria de "rosto humano" e que Röpke definia como "humanismo econômico". Se bem observamos, é uma coisa diferente de uma nova idéia de socialismo. Seria mais uma revisão do liberalismo do que do socialismo. Quando o livro apareceu foi recenseado e destacado por Einaudi e por Croce. O primeiro falava, em sua recensão,[41] de uma "terceira via" entre os séculos XVIII e XIX; o segundo, numa apostila intitulada *A terceira via,*[42] defendeu ser ele também um fautor da terceira via desde que esta fosse entendida como a síntese dos dois sistemas econômicos opostos num princípio superior, que era o princípio ético da liberdade.

É preciso não esquecer, como já o lembrou Spadolini, que o fascismo também se apresentou como uma terceira via.

(41) *Rivista di storia economica,* junho de 1942.

(42) *La critica,* ano de 1943.

Sou bastante experiente para lembrar, sem necessidade de voltar aos textos, todos os escritos de "doutrina do fascismo" nos quais com bela simetria se condenavam, de um lado, as plutocracias democráticas e se execrava, do outro, o bolchevismo, e, no meio, ou melhor, acima dos dois pólos, se exaltava o fascismo com sua teoria das corporações que superavam o individualismo anárquico do velho liberalismo sem cair no coletivismo despótico dos comunistas. Era Roma entre Washington e Moscou.

Dando um passo atrás, o que foi a doutrina do cristianismo social, de modo particular na sua variante italiana do partido popular e nos escritos de Dom Sturzo, senão um ataque em duas frentes, a saber, contra a frente do estatismo da direita histórica e contra a frente do estatismo dos socialistas, considerado igualmente nefasto, e em defesa de uma sociedade pluralista, articulada, que dava espaço às sociedades intermediárias?

Tampouco é novo o debate na esquerda, como destacou Leo Valiani num artigo publicado no *Corriere della Sera,* no dia 8 de setembro de 1978, com o título de "O caminho que leva à social-democracia", e como demonstra o renovado interesse pelo *austromarxismo* que foi tema de um recente congresso em Viena, saudado por Giacomo Marramao na *Rinascita* de 17 de novembro de 1978 como um congresso sobre a "terceira via".

Para se justificar tal proliferação de terceiras vias, todas diferentes umas das outras, seria necessário começar por lembrar a sugestão do velho princípio que dizia "que a virtude está no meio". Mas uma observação posterior pode ser feita confrontando os úteis serviços que pode oferecer à compreensão e à avaliação da realidade o esquema triádico (divisão do campo em três setores) em relação ao esquema diádico (divisão do campo em dois setores).

Geralmente, o esquema diádico é usado quando a realidade se nos apresenta como quebrada por uma contradição ou por um tipo de contraste que não admite uma solução intermediária e não pode ser resolvido a não ser sob a forma de *aut aut.* Um exemplo daquilo que

deu origem a esse debate: quando afirmo que entre democracia e ditadura não existe uma terceira via quero dizer que considero democracia e ditadura como dois termos que se excluem um ao outro, de tal maneira que em qualquer regime não pode haver senão democracia ou ditadura, na medida em que a aceitação da primeira implica necessariamente a rejeição da segunda, e vice-versa.

O esquema triádico, só pelo fato de colocar à nossa disposição três termos e não dois, é mais flexível e permite um maior número de combinações. Podemos distinguir três: 1. Consideram-se os dois termos que se excluem não como contraditórios mas como contrários, ou seja, como dois termos que embora se excluam reciprocamente não excluem um terceiro termo entre eles (entre branco e não-branco, que são contraditórios, não existe nenhuma cor intermediária, mas entre branco e preto, que são contrários, existem todas as outras cores). Deriva daí não já a necessidade de escolher um ou outro, mas a possibilidade de não escolher nem um nem outro. Um exemplo atualíssimo desse modo de pensar é o dos fautores da terceira via entendida como terceira meta: nem o socialismo dos regimes do Leste, nem o capitalismo, incluindo o corrigido em regime de Estado assistencial das democracias ocidentais. 2. Os dois termos a mediar através de um terceiro termo não são considerados nem contraditórios nem contrários, mas completamentares, de tal maneira que é possível uma combinação ou composição entre eles ou até uma mistura com um terceiro termo que tem algo de um e de outro: entre o branco e o preto estão todas as outras cores, mas com o branco e o preto se faz o cinzento. O liberal-socialismo e o socialismo liberal acima mencionados são um exemplo luminoso de tal operação. 3. Juntando a dimensão do tempo, os três termos podem ser compostos como três momentos sucessivos: o primeiro como afirmação ou tese, o segundo como negação ou antítese e o terceiro como negação da negação, ou seja, uma afirmação num plano mais alto, que é a síntese. Esse esquema e a vulgarização da

dialética hegeliana e marxista, num dos seus muitos significados. Aqui o terceiro gênero não é o que está no meio entre dois extremos, nem a combinação de dois complementares, mas a superação de dois opostos que ao mesmo tempo se elidem e se integram.

O que essas três e todas as formas triádicas de pensamento têm em comum é a atribuição de um significado positivo a um terceiro termo que exclui, integra ou supera os outros dois, considerados ou como negativos ou insuficientemente positivos. Enquanto no esquema diádico o positivo é a única alternativa possível para o negativo, no esquema triádico o positivo pode ser tanto a rejeição dos dois termos extremos como a combinação dos dois termos complementares e também a superação dos dois termos opostos. Daí, a variedade e também a freqüência do seu emprego.

Aplicando essas considerações ao debate atual sobre a terceira via, pode-se fazer o seguinte comentário. Antes de tudo, o recurso ao esquema triádico, em contraposição ao uso do esquema diádico, como acontecia, por exemplo, durante a Guerra-fria, mostra mais uma orientação favorável ao desenvolvimento gradual do que a uma revolução brusca e a perspectiva de uma meta não-imediata. Em segundo lugar, tendo presentes as três variantes do esquema, podem ser identificadas no debate atual três posições: 1. Uma posição que, partindo da negação das sociedades existentes (nem capitalismo nem comunismo), busca uma solução intermediária ainda não bem-definida. 2. Uma posição que, partindo da afirmação daquilo que existe de positivo nos dois modelos dominantes, propõe uma integração de liberalismo e socialismo. 3. Uma posição que, partindo da interpretação do socialismo real como negação do sistema capitalista, mas ao mesmo tempo como momento negativo, se necessário, do momento histórico, vê a solução na superação do momento negativo e ao mesmo tempo na recuperação daquilo que se revelou positivo no momento precedente. Parece-me poder-se interpretar desse modo o destaque insistentemente dado pelos projetos socialistas tanto ao mercado, como regulador do

desenvolvimento econômico, como à garantia dos direitos de liberdade, como condição imprescindível de uma convivência civil.

Não pretendo supervalorizar a importância dessas distinções. Sei, entretanto, que não faz mal colocar um pouco de ordem em nossos raciocínios nem mostrar o movimento interno, por vezes elementar, das nossas elucubrações. O esquematismo está inerente, no caso, à simplificação de uma realidade complexa a que nos induz qualquer raciocínio através de díades ou tríades. Desejaria dizer que a retomada do debate sobre a terceira via, especialmente pelas esquerdas, é um indício de insatisfação com o presente e de incerteza em relação ao futuro.

14 de dezembro de 1978

A via e a meta

Para a pergunta "qual é a relação que existe entre democracia liberal e democracia socialista", a resposta digna de um "monsieur de la Palisse" é a de que a relação está na democracia. Efetivamente, o liberalismo tem sido em toda parte o pressuposto do desenvolvimento dos países democráticos, de tal modo que até hoje ainda não nos foi dado ver surgirem Estados democráticos senão nos países onde se foram afirmando em maior ou menor escala os principais direitos da liberdade na luta vitoriosa contra as monarquias absolutas. De outro lado, nesses mesmos países sempre se pensou que a consolidação e o fortalecimento da democracia, ou seja, de todas as instituições que permitem a máxima participação nos órgãos aos quais é atribuído o poder de tomar decisões coletivas nos vários níveis e o máximo controle sobre a execução correta das decisões tomadas, são o pressuposto indispensável para a transformação da sociedade em sentido socialista. Além disso, a relação entre liberalismo e democracia é conhecida na história, enquanto a relação entre democracia e socialismo não tem até hoje um atestado histórico. A democracia liberal é uma realidade. O socialismo democrático, por enquanto, é um desafio. Um desafio frente ao qual se acham todos os principais partidos de esquerda, tanto comunistas como socialistas, nos países regidos por constituições democráticas, ou seja, nos países onde a regra fundamental do jogo (que é a regra básica para governar) é tomar decisões que valham para toda a coletividade por parte do grupo político que obteve a maior parte dos votos. Para os partidos de esquerda, qualquer que seja a sua etiqueta, chamem-se partidos trabalhistas, comunistas, socialistas ou social-democratas, a primeira condição para enfrentar tal desfio é conquistar a maioria. Isso, e não qualquer outra coisa, significa, por parte de um partido de esquerda, a aceitação da via democrática.

Nesse sentido, e apenas nele eu escrevi, num artigo publicado em *La Stampa* no dia 1° de setembro de 1978, que não foi bem interpretado, que a terceira via não existe. Falei de "via", ou seja, do método a adotar para alcançar um determinado fim. Não falei de metas, ou seja, de socialismo. Falei de "via" e não de meta pela simples razão de que todos estão de acordo, creio eu, que por democracia se entende, salvo se um conceito diferente for elaborado, o conjunto das instituições que permitem a expressão do poder a partir de baixo, como uma "via" e não como uma meta. Não tenho nenhuma dificuldade em admitir que a respeito da meta as possibilidades são mais que duas, não só três, mas quantas a inteligência e a fantasia criadora humana puderam cogitar até hoje ou poderão no futuro, até que os modelos propostos mostrem sua inadequação.

Tenho, por outro lado, uma séria dificuldade, talvez até uma obstinada resistência, em admitir que existam mais de duas vias. Quando se trata de responder, não a "que tipo de socialismo?", mas a "qual a via do socialismo?", os casos são na verdade dois: ou a conquista violenta do poder ou a contagem dos votos. Quem está convencido de que descobriu uma terceira "via", repito "via" e não "meta", vá em frente e explique-nos em que consiste isso. Certamente que podemos discutir qual das duas vias é a mais apta para atingir um fim, apesar de uma discussão desse tipo, geralmente adotada sem nenhum grau de sutileza, ser habitualmente viciada pelo pressuposto de um acordo sobre um fim que normalmente não existe. Mas o problema não está em saber se a primeira via é mais apta do que a segunda, mas se, uma vez identificada e aceita a via democrática como possível via do socialismo (insisto no "possível") contraposta à via revolucionária, existe uma terceira via que não seja nem democrática nem revolucionária.

Existe a objeção seriíssima de que até agora os partidos socialistas que seguiram a via democrática não conseguiram derrubar o capitalismo nem instaurar o socialismo. É uma objeção

que nenhum socialista convicto deveria desprezar. Trata-se de uma objeção que, uma vez aceita, deveria levar — se a lógica não é uma opinião e se o discurso político obedece à regra elementar do raciocínio lógico — a abandonar a democracia. Nem mais nem menos. Mas uma vez abandonada a via democrática, democracia e socialismo seguirão cada um seu próprio caminho, de tal modo que continuar a falar de indissolubilidade de democracia e socialismo em nome de uma terceira via, que não se sabe bem qual seja, mas que certamente não será a democrática, é claramente um indício de confusão, ou pior ainda, um engano.

A objeção, repito, é muito séria. Mas a única maneira de responder a ela não é ir em busca de uma terceira via que ninguém sabe onde está, mas fazer com que a via escolhida seja mais eficaz do que foi até agora, ultrapassar os objetivos até hoje alcançados pelos partidos social-democráticos que, à exceção dos partidos italianos de esquerda, estiveram no governo por algum tempo, e, finalmente, obter resultados mais avançados em relação à meta final.

Colocar o problema nesses termos é também uma forma realista para pôr em destaque, de um lado, a dificuldade da empresa, e, de outro, a demasiada facilidade e condescendência com que se rejeitam as social-democracias européias num país como a Itália, onde existem pelo menos quatro ou cinco partidos que reivindicam o socialismo, em concorrência entre si, e que em conjunto nunca conseguiram a maioria absoluta dos votos e onde nenhum deles teve a maioria relativa. Num país onde o objetivo máximo alcançado por um partido socialista foi a centro-esquerda, a proposta mais viável é o compromisso histórico e a menos viável a alternativa. Diria que é uma forma realística de colocar o problema porque as dificuldades da via democrática para o socialismo são reais e tão reais que seria muita ligeireza livrar-se da reflexão sobre os fracassos dos outros, atribuindo-os à inépcia, insuficiência, fraqueza, oportunismo, traição em vez de a referir verdadeiramente à própria natureza da via escolhida, que impede a eliminação violenta do adversário, implica a

aceitação do método da liberdade, incluindo a liberdade para os que pensam de forma diferente, que permite avanços apenas parciais e não exclui retiradas ocasionais.

Dessas dificuldades reais que as social-democracias não conseguiram resolver não se foge fantasiando uma terceira via, mas reforçando as organizações do movimento operário para continuar com maior sucesso do que nos outros países, se isso for possível, a via democrática em direção ao socialismo. Certamente que a luta pelo socialismo através de uma democracia é dura e incerta. Mas, antes de mais nada, não eu, mas a maior parte dos militantes dos movimentos socialistas se perguntam se nas condições atuais dos países capitalistas a conquista armada do poder não seria mais dura e incerta; em segundo lugar, a incerteza mais do que a dureza é uma dívida que se deve pagar frente à comprovada superioridade do método democrático como método de crescimento civil de uma nação. Quem acha que encontrou a maneira de chegar de forma rápida e certa ao socialismo pelo caminho duro dos obstáculos da democracia ilude-se (ou ilude os outros);

O "discurso sobre o método" é ainda mais certo na medida em que se sabe que ele surgiu por ocasião do estimulante debate sobre leninismo. Sob a etiqueta de "leninismo" compreendem-se, tal como debaixo de todos os "ismos", muitas coisas diferentes. Mas o núcleo essencial do pensamento de Lenin é a teoria do partido novo e a estratégia conjunta da conquista revolucionária do poder. A grandeza de Lenin está, como a de um grande conquistador, em ter elaborado uma estratégia que o levou à vitória. Uma vitória, observe-se, que ele fazia consistir não na criação do socialismo, que teria acontecido como uma conseqüência, e muito menos do comunismo, que havia sido colocado para um tempo indeterminado, mas na conquista daquele objetivo que era para ele premissa indispensável para a criação de uma sociedade socialista antes e comunista depois: a conquista do poder por parte do próprio partido. Nesse sentido, creio que se pode dizer com razão que o leninismo é uma via, a outra

via, em relação à via democrática, e que, portanto, o debate sobre o leninismo é um debate não tanto sobre a natureza da futura sociedade socialista, mas sobre as duas vias para chegar a ela: a via revolucionária e a via gradualista.

É inteiramente legítimo que o debate se alargue para a sociedade nascida após a conquista do poder por parte do partido bolchevista. E também é legítimo que num debate como este sejam propostas soluções diferentes tanto do tipo do "socialismo real" como do tipo das social-democracias européias em luta contra um capitalismo duro de morrer. O que não é legítimo é falar, a propósito de um debate sobre tal tema, da busca de uma terceira via, porque o escopo do debate é unicamente o de saber se é possível um final diferente daquele que até agora tivemos, ou seja, a via revolucionária de um lado e a via democrática de outro. Permito-me insistir na distinção entre via e meta porque, da falta de distinções, nascem as confusões teóricas e os erros práticos.

Só para dar um exemplo, poderíamos fazer algumas objeções a Gilles Martinet que, num recente artigo publicado no dia 3 de setembro de 1978 nas páginas do jornal *Avanti!,* distinguiu três filões de socialismo: reformista, revolucionário ou jacobino e libertário. Em primeiro lugar, nessa tipologia se sobrepõem dois critérios de distinção: um deles fundado sobre a diferença das vias, ao se distinguir o socialismo reformista do revolucionário, e o outro fundado sobre o modelo de sociedade proposta, onde se distingue o coletivismo autoritário do socialismo autogestionário. É claro ou não, para o leitor, que a distinção entre o coletivismo e a autogestão diz respeito ao fim e não à via? E que se se propõe, como faz o "projeto" socialista, o objetivo do socialismo autogestionário, esta proposta pode ser corretamente considerada como um terceiro ou quarto modelo de sociedade socialista, mas não como uma terceira via, a partir do momento em que uma proposta desse tipo deixa absolutamente descomprometida a pergunta sobre qual seria a melhor via para chegar a ela. Se, na verdade, como faz o "projeto", a

via escolhida for a democrática, então a via será a segunda e não a primeira e, no que diz respeito à via, o projeto é um projeto totalmente social-democrático.

Não tenho dificuldade em admitir que existe uma relação entre meio e fim e que perante um determinado fim não é indiferente a escolha do meio. Não só não tenho nenhuma dificuldade em admiti-lo como acho que o problema deve ser colocado com toda a clareza. Se até hoje a via democrática não resultou ainda na transformação da sociedade capitalista, mas na sua correção, haverá uma razão para isso. Provavelmente uma das razões é a insuficiência dos meios, ou seja, dos instrumentos democráticos existentes e atuantes nos países que se orgulham de uma longa, tradição de governos democráticos, ou, então, seu mau uso. Mas se for assim, e creio que o seja, o primeiro problema que um partido socialista democrático deve enfrentar é o de prosseguir com mais coragem e com mais eficácia pela via democrática e não se perder à procura de uma terceira via entre a revolucionária e a democrática, que até hoje ninguém conseguiu saber onde está. Todavia, para prosseguir com mais coragem e eficácia pela via democrática é necessário antes de mais nada buscar a unidade acima da divisão entre as várias forças sociais que tendem ao mesmo fim. E sobretudo desenvolver juntamente com a teoria do socialismo ou do comunismo, que é a meta, uma teoria da democracia, que é o instrumento.

Estamos convencidos de que a Itália é um país onde nada há a fazer pelo desenvolvimento da democracia, ou seja, pela participação e pelo controle do poder a partir de baixo? Estamos convencidos, mesmo deixando de lado o que está acontecendo na Itália, de que a teoria da democracia já alcançou a própria perfeição? Não pretendo ocupar-me agora desse segundo problema, que julgo importantíssimo, pelo perigo que haveria de esvaziá-lo se fosse tratado com ligeireza. Acho relevante ter colocado a pergunta: limito-me a dizer que se por democracia se entende, como creio que se deva, a substituição das técnicas violentas por técnicas não-violentas como o

voto, o debate, a greve, a manifestação e outras, com o fim de conseguir objetivos respeitantes ao governo de uma sociedade, um partido que proclama a incindibilidade de democracia e socialismo ainda tem muito a fazer para melhorar a via em que se colocou, antes de abandoná-la ou de procurar outra.

11 de setembro de 1978

Quem deixa a via velha

Foi desencadeado o debate sobre a terceira via. Após ter publicado os dois artigos intitulados "A terceira via não existe" e "A via democrática", prontifiquei-me a recolher os escritos relativos ao debate. Quinze dias depois tive de parar para não ser sufocado pela quantidade de recortes. Por sorte minha, o providente departamento de documentação do Senado publicou dois volumes de mais de 400 páginas reunindo as fotocópias dos artigos relativos ao assunto que apareceram em jornais e semanários italianos até o dia 17 de setembro. Espero ansiosamente pelo resto.

Para dar idéia da engenhosidade com que foram produzidas tantas variações sobre o tema, eis alguns títulos: "Ingrao enfrenta o tema de uma terceira via para o socialismo";[29] "As razões de uma terceira via";[30] "Larga a folha e estreita a via";[31] "Terceira via e terceira força";[32] "Todas são terceiras vias";[33] "Mas existe a terceira via";[34] "Quem mora no fundo da terceira via?";[35] "A famosa terceira via";[36] "Nasceu o mito da terceira via".[37] Não podia faltar um título humorístico: "A sexta via".[38] Para terminar, há já alguns dias que se encontra nas livrarias o livro de Pietro Ingrao: *Crise e terceira via.*[39] E. Scalfari lhe dedica um artigo de fundo no jornal *La Repubblica* de 27

(29) *L'Unità, 3* de setembro de 1978.

(30) L. Lombardo Radice, *L'Unità,* 8 de setembro de 1978.

(31) V. *Emiliani, Il Messagiero,* 10 de setembro de 1978.

(32) G. Spadolini, *La Stampa,* 12 de setembro de 1978.

(33) O. M. Petracca, *Mondo economico,* 16 de setembro de 1978.

(34) Anônimo, L'*Opinione,* 19 de setembro de 1978.

(35) P. Ostellino, *Corriere della Sera,* 21 de setembro de 1978.

(36) T. Codignola, *Il ponte,* 30 de setembro de 1978.

(37) F. Forte, *La Stampa,* 5 de outubro de 1978.

(38) *Agenzia democratica,* 5 de outubro de 1978.

(39) Entrevista com R. Ledda, Editori Riuniti.

de novembro intitulado: "Terceira via, terceira via, por menor que tu sejas".

Como freqüentemente acontece no debate político, a controvérsia é provocada e multiplicada por equívocos verbais. Partindo da linguagem hoje consolidada pelos partidos da esquerda histórica, que falam de via "democrática ou pacífica" para o socialismo, acreditei que podia tranqüilamente defender que por "via" se deveria entender, mesmo sem recorrer ao argumento etimológico, o "método"; e, por conseqüência, lembrando o famoso dilema "reformas ou revoluções" que dividiu durante um século e que divide ainda hoje os partidos operários, concluí que havia duas vias e não mais de duas.

Todavia, tendo-me dado conta de que os fautores da terceira via falavam de via mas estavam entendendo outra coisa, quer dizer, estavam querendo referir-se ao objetivo a alcançar, à meta, a um "modelo" de sociedade diferente seja do presumido socialismo dos países do Leste, seja do capitalismo revisto e corrigido pelas democracias mais avançadas, expliquei num artigo saído no *Avanti!* de 10 de setembro de 1978 com o significativo título de "A via e a meta" que, ao excluir a terceira via, não quis efetivamente excluir a terceira meta; bem ao contrário, achava possíveis tantas metas quantos os projetos políticos que podem nascer numa sociedade pluralista. Voltei ao tema numa entrevista concedida a Enzo Mauro da *Gazzetta del Popolo* e publicada no dia 27 de setembro do mesmo ano e numa resposta a uma pesquisa do *Europeo* com o título de "Que terceira via", publicada em 29 de setembro de 1978.

Parece que o problema de terminologia por agora está esclarecido. Apenas para fazer uma citação, quero referir-me ao artigo de Walter Tobagi, "O novo faroeste da esquerda"[40], onde se lê, como se fosse uma sentença passada em julgado, que "a via é uma coisa diferente da meta".

(40) *Corriere della Sera,* 15 de novembro de 1978.

De resto, na entrevista citada, à pergunta "Há posições que negam não só a existência mas a possibilidade de uma terceira via", Ingrao responde: "Norberto Bobbio, porém, esclareceu que negava a possibilidade de uma terceira via entre dois métodos — ditatorial e democrático — e não no que diz respeito aos fins". O incidente foi encerrado.

Fica o problema essencial: em que consiste esta terceira via entendida não como método mas como meta? Aqui as idéias não são muito claras. Até agora sabemos o que esta terceira via não deveria ser: nem o capitalismo corrigido dos países democraticamente mais avançados e socialmente com maior nível de progresso, nem o chamado socialismo dos países que se autoproclamam socialistas. Mas o espaço intermediário entre as duas negações é sempre qualquer coisa de indefinido. O que não é branco nem preto é cinzento. O que não é claro nem escuro é claro-escuro. O crepúsculo é aquele momento que está entre o dia e a noite. Entre dois inimigos entrincheirados existe a terra de ninguém. Para exprimir nossa escassa avaliação das coisas digamos que não é nem carne de vaca nem de peixe.

A dificuldade em definir positivamente uma nova terceira via condiciona-se ao fato, já ressaltado por Spadolini, de que nestes últimos decênios falou-se muitas vezes de terceira via, quase sempre identificando-a com a orientação indicada e seguida, com maior ou menor sucesso, pelos partidos socialistas ou social-democráticos. Quem desejasse indicar aos neófitos da terceira via escritos sobre a social-democracia como terceira via não teria senão o incômodo da seleção.

Na Itália, apenas para dar um exemplo que nos toca mais de perto e ao qual também se refere Spadolini, o socialismo liberal e o liberal-socialismo, assim como o partido da ação que nele se havia inspirado, nasceram, frente ao capitalismo degenerado em fascismo e ao comunismo degenerado em stalinismo, sob a bandeira da terceira

via. E era uma solução definida não mediante duas negações mas, ao contrário, mediante duas afirmações, ou seja, através da tentativa de conservar o que existia de positivo no patrimônio de idéia dos dois grandes movimentos políticos do século XIX, que eram o liberalismo e o socialismo.

Eu sei que uma síntese desse tipo, como aliás todas as sínteses, é mais fácil de dizer que de executar. A história deixa de bom grado a síntese aos filósofos e procede por decomposições e recomposições, lacerações e costuras, rupturas e adaptações, contrastes e compromissos. Mas era uma solução que obedecia a uma lógica e indicava uma orientação. Mesmo quando não era a solução do enigma da história, representava a tentativa de dar um passo à frente na conquista de uma maior igualdade sem o sacrifício da liberdade.

Num país como a Itália, um objetivo desse tipo está bem longe de ser alcançado. De todos os artigos da Constituição, o mais maltratado é o decantado art. 3, que representaria a gema da República fundada sobre o trabalho. Ê o artigo, como todos sabem ou deveriam saber, onde se diz que a tarefa da República italiana é "remover os obstáculos de ordem econômica e social" que *de fato* limitam a liberdade e a igualdade dos cidadãos. Não me agrada ter de insistir num argumento que a muitos aborrece, mas as enormes desigualdades econômicas e sociais existentes no país e em certos casos aumentadas nos últimos anos são um dos aspectos mais evidentes e escandolosos de nosso atraso. Se era claro às forças populares e antifascistas de 1945 qual era a terceira via, sendo esta a via da democracia social, embora não ainda socialista, é preciso reconhecer também que essa via foi pouco e mal seguida.

Nesse sentido, o caminho a percorrer é ainda muito longo. Mas num momento em que a esquerda aumentou a sua força eleitoral e poderia estabelecer uma ação política mais incisiva dentro dos limites traçados pela carta constitucional, a meta não é mais esta, mas outra. Naturalmente, ninguém sabe qual é. A única coisa que se

sabe é que um dos termos que ela nega é exatamente a democracia social, hoje depreciativamente chamada de Estado assistencial, em que sempre consistiu o programa político dos partidos socialistas e social-democráticos. A primeira etapa já não foi alcançada? Pois bem, passemos então à segunda.

Quando um cavalo não consegue saltar o obstáculo, é de boa regra ou treiná-lo mais ou baixar a barreira. Aumentar a barreira em cinqüenta centímetros, deixando o cavalo na situação em que estava, é uma forma certa de fazê-lo cair.

6 de dezembro de 1978

A via democrática

Da parte dos comunistas e da maior parte dos socialistas italianos a acusação que se levanta contra a social-democracia, repetida nos últimos dias por ocasião do artigo de Craxi em *L'Espresso,* é a de que ela não tem possibilidade de superar o capitalismo. Na verdade, mesmo nos países onde militam de há muito fortes partidos social-democráticos, o capitalismo não foi eliminado. Isso não nos impede de dizer que a acusação é muito superficial e mostra mais uma vez como a paixão prevalece sobre a razão no debate político.

Se o termo "social-democracia" ainda tem sentido e não é usado, como freqüentemente acontece na esquerda italiana, como um epíteto, ele pretende indicar a ideologia segundo a qual uma meta, que é o socialismo, pode e deve ser alcançada através de um método, que é a democracia. Não vejo como possa ser definido de outra maneira. Quem acha que pode defini-lo de outra forma, que se apresente. Algumas vezes me acontece duvidar se essa definição é exata e pensar se alguém tem o segredo de uma definição diferente que, entretanto, não consigo imaginar.

É um fato que os dois grandes partidos da esquerda italiana não perdem nenhuma oportunidade para fazer solenes declarações sobre sua absoluta fé democrática, sobre o repúdio da via revolucionária, sobre a incindibilidade entre socialismo e democracia, sobre o respeito a todos os princípios que permitem distinguir uma sociedade democrática de uma sociedade autocrática. Apesar de tudo isso, esses dois grandes partidos quase sempre parecem aborrecidos quando alguém os chama de social-democráticos. Se alguém deseja ofendê-los é só chamar-lhes "social-democratizados"; se se desejar proclamar sua decadência ou degeneração, é bastante dizer que eles passaram por um inexorável processo de "social-democratização". De

minha parte, considero boa, até prova em contrário, a definição corrente que dela nos transmitiu a tradição histórica.

Uma vez admitido que por social-democracia se deve entender o socialismo através da democracia, conclui-se que um partido social-democrático, não importa o nome, desde que preste homenagem à democracia, deve submeter-se à primeira condição para o funcionamento de um regime democrático, que é a regra da maioria. Isso implica que esse partido, para empreender a marcha em direção ao socialismo, deve obter antes de mais nada a maioria absoluta das cadeiras no Parlamento.

Não é preciso ter um conhecimento muito profundo da história dos países onde existem desde há muito partidos socialistas e comunistas para saber que a maioria absoluta das cadeiras no Parlamento foi obtida até hoje por pouquíssimos partidos de esquerda existentes em países governados democraticamente e que nenhum deles, à exceção do partido social-democrático sueco, conseguiu mantê-la por um certo período de tempo. Até hoje isso não ocorreu na França, que também é um país com longa tradição socialista e forte movimento operário. Não ocorreu na Espanha nem em Portugal, que acabam de sair de um longo período de opressão política e econômica. Não aconteceu até hoje e parece que não deverá acontecer na Itália num futuro próximo. Ao contrário, para aqueles que pensam fantasiosamente numa alternativa de esquerda para a Itália, ocorre lembrar que não alimentem muitas ilusões, tenham paciência e a proponham como um programa a longo prazo.

Alguém deveria me explicar como é que uma esquerda democrática — sinceramente democrática e com uma maioria de cadeiras no Parlamento para ser capaz de cumprir um programa de governo — pode ser tão difícil de contentar em relação à social-democracia e pode acusá-la de não estar em condições de eliminar o capitalismo, quando para começar a abatê-lo deveria dispor de uma maioria que não tem e não está Próxima de ter.

Em vez de criticar um hipotético modo social-democrático de

governar que ainda não foi posto à prova e que por essa razão não pode ser acusado de não ter conseguido seus objetivos, a esquerda italiana e grande parte da esquerda européia deveriam perguntar-se por que é que, apesar da já secular propaganda anticapitalista dos partidos socialistas e comunistas, estes não conseguiram ainda convencer com êxito a maioria dos cidadãos, em quase todos os países, de que o capitalismo é um sistema que deve ser derrubado.

A coisa é tanto mais surpreendente na medida em que os próprios partidos católicos se confessam, em palavras, anticapitalistas. Numa recente polêmica sobre a necessidade de acabar com o capitalismo houve a intervenção de um católico que defendia que "o mundo democristão não pode ficar insensível ao problema". Se apesar de tantos liquidadores, se apesar de comunistas, socialistas e cristãos de várias confissões continuarem a vituperá-lo, o capitalismo ainda existe e consegue ganhar dos partidos de esquerda e desarmar os católicos nos países democráticos e precisamente nos países em que é livremente criticado, isso quer dizer que o capitalismo é um sistema que não se deixa facilmente abater por via democrática.

Qualquer que seja a razão da obstinada resistência de um sistema que muitos desdenham e que todos os partidos de esquerda deram como moribundo em várias ocasiões, esse é o problema. Alguém poderia suspeitar maliciosamente que o capitalismo resiste porque, pelo menos nos países democráticos, a maior parte dos cidadãos adultos, aqueles que votam, preferem-no ao sistema oposto. Mas não quero nem de leve colocar hipóteses que possam parecer ingênuas ou cínicas. Limito-me a fazer uma simples constatação: até nos países onde os partidos de esquerda podem desenvolver livremente sua propaganda e organizar os quadros de seus filiados não existe ou então é muito restrita uma maioria socialista; e, quando existiu, sempre foi efêmera. Não falo, para evitar reações facilmente previsíveis, do maior país capitalista do mundo, onde nem sequer existe um partido socialista.

Dessa constatação, entretanto, parece-me lícito concluir uma advertência. Não seria salutar para uma esquerda democrática, ou seja, para uma esquerda que deseja chegar ao socialismo através da persuasão e não através da imposição, procurar compreender por que é que o moribundo não morre e por que é que após cada aparente recaída ele reage, se expande e gera imitadores, geralmente péssimos, em vez de censurar os ineptos social-democratas (ou "social-traidores", de boa memória) de não tê-lo ainda eliminado?

Moral: a social-democracia faz aquilo que pode nos limites do método democrático que declara querer seguir. Faz aquilo que lhe permite fazer a sua força política, que num país democrático se mede em geral pela sua força eleitoral; força que até agora não tem sido grande nem duradoura e que sempre foi extremamente contrastada. Quem a acusa de não ser capaz de superar o sistema capitalista e de ser limitada, mesmo nos países onde conseguiu formar governos homogêneos, para o corrigir, não se lembra de revelar que no fundo não suporta o método democrático e não confia num certo método para atingir um certo fim. Mas então por que continuar a gritar aos quatro ventos que democracia e socialismo são incindíveis?

Para concluir, quem continua a acusar a social-democracia de não ter condições de derrubar o capitalismo deveria dizer claramente se deseja um socialismo sem democracia, e só assim seria coerente, ou se se contentar, ao menos por agora, com aquele socialismo que num sistema capitalista avançado é compatível com a democracia. *Tertium non datur.* Terceiro caminho não existe. Parece-me que tanto os comunistas quanto os socialistas italianos, em vez de passarem o tempo lançando na cara uns dos outros a traição do socialismo ou da democracia, ganhariam mais se começassem a convencer-se de que a terceira via entre o leninismo (ou traição da democracia) e a social-democracia (ou traição do socialismo) é apenas uma idéia da razão ou, pior ainda, um produto da imaginação, e já que uns e outros proclamam sua fé indefectível na democracia, deveriam prosseguir com energia, inteligência e confiança e, se possível, de

comum acordo — a única via consentida e de fato praticada nos países democráticos.

19 de agosto de 1979

Um apólogo

O comentário mais espirituoso que li sobre a terceira via encontrei-o numa carta enviada a *L'Espresso* algum tempo atrás. Nela se contava que uma princesa caprichosa desejava a todo custo um licorne dentro do palácio real. Foi em vão que o velho pai tentou explicar-lhe que existia o leão, animal feroz e terrível, e o cavalo, animal belo e manso, mas um animal que tivesse cabeça de leão e cauda de cavalo jamais existira. Obstinada, a princesa procurou juntar os dois animais até que o cavalo foi despedaçado pelo leão.

Não teria voltado ao tema se o "projeto de tese do PCI" não me tivesse provocado. A confusão entre a via e a meta, que já discutimos várias vezes, continua. O projeto foi elaborado sob a bandeira da terceira via, a começar pelo parágrafo 7, onde se diz que "trata-se, diferentemente das experiências das social-democracias, de viabilizar processos de transformação socialista que sejam, porém, diferentes dos que foram realizados após a revolução de outubro... neste sentido, falamos, no que diz respeito à Europa, de uma terceira via". Porém, se por via se entende a "meta", esta nunca é definida. Se por via se entende o método para chegar, não é a terceira, nem a segunda, nem a primeira, nem sequer uma das duas vias clássicas da conquista do poder, que são, repetimos mais uma vez, a força ou o consenso.

Vamos pela verdade, começando pela segunda observação. No que diz respeito ao método, o projeto estabelece alguns princípios fundamentais em que se inspiram as sociedades democráticas. Temos que nos alegrar com isso. Mas, desse ponto de vista, o projeto, não obstante ser um texto extenso (e prolixo), não contém nada de novo em relação àquilo que os bons democratas já sabiam há um bom tempo.

Fala-se de "reconhecimento e afirmação do valor da democracia política" (par. 8), insiste-se no fato de que "as liberdades políticas e

civis são conquistas históricas de valor indiscutível" (par. 9), declara-se com uma certa solenidade que "a democracia política se apresenta como a forma institucional mais alta da organização de um Estado, mesmo de um Estado socialista" (par. 9), reconhece-se, em várias passagens, que uma sociedade para ser democrática deve ser pluralista, por exemplo quando se admite a "possibilidade da existência e função de mais partidos" (par. 12) ou ainda que "a estratégia da unidade não contradiz nem afeta a pluralidade das forças políticas" (par. 66), sublinha-se em vários lugares o caráter "laico" do Estado, entendendo-se por "Estado laico" o Estado em que "a liberdade da cultura, da arte e da ciência é plenamente garantida" (par. 13) e "que não forma nenhuma corrente particular de pensamento, de ideologia ou de religião" (par. 15), ou seja, em palavras simples, um Estado no qual não há uma doutrina oficial a ser imposta aos recalcitrantes, ainda que pela força.

São declarações, repito, importantes. Mas não constituem novidade. São o abc da democracia. São importantes enquanto provêm de um partido que não deixou de proclamar-se leninista, além de marxista, e que até pouco tempo atrás considerava como Estado-guia um Estado que não era (e não é) nem democrático, nem pluralista, nem laico. Mas, com relação ao problema das vias, entendidas como método e estratégia, representam o reconhecimento da via democrática, que é uma das duas possíveis e frente à qual o discurso de uma terceira via é um erro, uma ambigüidade ou um engano.

Se pelo que toca à via como método o projeto fala claro, sem todavia dizer nada de novo, no que diz respeito à via como método poderia talvez dizer algo de novo, mas não fala claro. Numa intervenção em um debate em Turim sobre o livro *Crise e terceira via,* de Ingrao, tive ocasião de dizer, dirigindo-me ao autor, que estava presente, da minha perplexidade pelo fato de esta "terceira via" ser definida mais de uma maneira negativa do que positiva, tornando-se assim, na realidade, indefinida. Parece-me que essa indefinição não

foi superada no projeto.

No primeiro parágrafo que fala dela, após a dupla negação das social-democracias e do sistema nascido da Revolução de Outubro, diz-se que a nova transição para o socialismo tem raízes profundas na história da Europa, o que não nos ajuda muito a entender do que se trata, e depois que a saída deveria ser "um socialismo completamente democrático" ou então "a instauração de uma nova ordem internacional de paz e de cooperação", coisa tão genérica que pode ser acolhida por qualquer pessoa, mesmo que não se considere um socialista e sim, vagamente, um humanitarista. Noutra passagem fala-se de "batalha por uma nova organização social e civil e por novos valores, com o objetivo de conseguir formas mais humanas e solidárias de vida" (par. 53). Algures adota-se a expressão "democracia nova" (par. 67), e nos parágrafos 45 e 56 invoca-se repetidamente a "nova qualidade de vida".

O que significa tudo isso? Lamento dizer que tais fórmulas, do ponto de vista de seu valor descritivo, não significam absolutamente nada. Têm um valor emotivo e só: o valor emotivo ligado a tudo aquilo que é apresentado como "novo" em relação ao que é rejeitado como "velho". Mas saber o conteúdo desse "novo", especialmente quando aparece em expressões desgastadíssimas como "novos valores" ou de expressões mais recentes mas também gastas como "nova qualidade de vida", permanece um mistério. É possível que um partido com uma tradição de rigor intelectual como o partido comunista possa contentar-se com fórmulas assim sem se dar conta da sua vacuidade e do seu caráter ilusório? Acredito que na questão de fórmulas de efeito em documentos e discursos políticos ninguém está inocente. Mas tratando-se de um documento com a pretensão de indicar novos objetivos e de se apresentar como uma espécie de manifesto da terceira via, temos o direito de exigir dele maior precisão.

Na parte em que as teses entram ao vivo nos problemas da sociedade contemporânea, especialmente da sociedade italiana, as propostas concretas não são muito originais e poderiam figurar

perfeitamente nos estatutos daqueles partidos que, de acordo com a letra do documento, embora tenham realizado importantes progressos nas condições econômicas e sociais das classes trabalhadoras, não conseguiram tirar a sociedade da lógica do capitalismo" (par. 6). Um exemplo: que a reforma das estruturas econômicas e sociais é essencial para tornar os direitos democráticos substanciais e efetivos (par. 9), é um dos pontos cardeais do pensamento social-democrático e corresponde à idéia defendida insistentemente de modo a se tornar óbvio: de que a democracia formal e a democracia substancial devem integrar-se reciprocamente porque, onde existir apenas a primeira e não a segunda, a primeira irá se esvaziando aos poucos, transformando-se no seu contrário. Que deve existir uma articulação do sistema econômico "que assegure uma integração entre programação e mercado, entre iniciativa pública e privada, entre coordenação nacional, regional e administrativa, e participação dos trabalhadores na definição e controle dos planos do processo de produção" (par. 10), é de alguma forma uma pura e simples constatação do que já está acontecendo, mas é também uma indicação maximalista que sempre constituiu um objetivo comum aos partidos socialistas. Que se tenha tornado "cada vez mais urgente" "uma organização diferente da sociedade" com o escopo de satisfazer necessidades coletivas como as que se relacionam com "os serviços da maternidade e da infância" (par. 53) e outros, não é uma grande descoberta. Finalmente, que o escopo do processo de transformação em curso é o "de garantir a todos um trabalho condigno, realizar uma distribuição da renda e uma ordem social que assegurem a todos as condições básicas para uma vida civil moderna, proporcionar a progressiva superação das mais graves e intoleráveis desigualdades de várias origens, das pesadas formas de exploração e de marginalização", dá para perguntar se um social-democrata e até um neoliberal não estariam de acordo com tal Programação.

O que vou concluir de tudo isso? *Teoricamente,* a terceira via, entendida como uma via distinta das que adotaram, de um lado, os

regimes do Leste europeu e, do outro, as democracias mais avançadas, não está ainda definida. *Praticamente,* ou seja, na observação dos fatos, a via que acaba de ser redefinida não é mais avançada em relação àquela que, em meio a mil dificuldades que seria insensato subestimar num país como a Itália, ainda de débil tradição democrática, partidos socialistas e social-democráticos perseguiram.

Acredito que o pai da caprichosa princesa tinha razão quando disse que o licorne não existe e que se trata de escolher entre o leão e o cavalo. Pessoalmente, prefiro o cavalo.

24-25 de dezembro de 1978

Vida difícil para a "terceira força"

A terceira via não existe, mas existe, por outro lado, a terceira força. Giovanni Spadolini já chamou a atenção para a relação existente entre terceira força e terceira via, num artigo publicado em 12 de setembro de 1978 intitulado precisamente "Terceira via e terceira força" e que foi retomado, entre outros, por Francesco Valentini em *Paese Sera*[43] Ê datado de 11 de dezembro de 1978 um artigo sobre o assunto no folhetim de "comentário político" *AD* (Agência Democrático), intitulado "Terceira via e terceira força". Ao contrário do debate sobre a terceira via, que fez correr até hoje rios de tinta, o debate sobre a terceira força apenas começou, ou melhor, recomeçou. Mas a partir do momento em que Craxi falou da terceira força a propósito do partido socialista, quando em programa de televisão dirigido por Bruno Vespa na noite de 21 de dezembro de 1978 sobre a terceira via, é de prever que o debate continuará. A propósito, é oportuno esclarecer algumas questões.

Antes de mais nada, o que se entende por "terceira força"? Por terceira força entende-se aquele partido ou aqueles partidos que estão entre os dois agrupamentos maiores da esquerda e da direita dos progressistas e dos conservadores, dos socialistas, em sentido amplo, e dos moderados. Dessa mesma definição se conclui que a terceira força pressupõe um sistema bipartidário, ou seja, um sistema dominado por dois grandes partidos em concorrência entre si. Num sistema multipartidário não-polarizado, em que todos os partidos estão dentro do sistema, não há lugar para a terceira força. Na verdade, só nos sistemas em que existem dois grandes grupos há exemplos clássicos de partidos de terceira força: os liberais ingleses, os liberais alemães, os radicais franceses.

(43) "Anticomunismo e terza forza", 10 de outubro de 1978.

Em segundo lugar, dada a sua colocação de partidos intermediários, os partidos de terceira força são pequenos por destinação e, portanto, permanentemente minoritários. Mas têm uma relevância política maior do que sua força eleitoral porque, estando no meio das duas forças principais, podem mover-se em direção ao partido de direita ou em direção ao partido de esquerda e formar a maioria ora com um ora com outro: daí o nome de "partidos-dobradiça" que se lhes atribui.

Mas o sistema partidário italiano é um sistema anômalo, como já várias vezes foi observado. Há algumas peculiaridades da terceira força, tanto no que toca à relevância política quanto ao âmbito ou extensão, que merecem ser consideradas para evitar mal-entendidos e discussões ociosas.

Segundo a interpretação mais corrente e mais correta, proposta por Giorgio Galli, o sistema político italiano é um bipartidarismo imperfeito, ou seja, um sistema onde há dois grandes partidos, um que até hoje sempre esteve no governo e outro que nunca esteve. Numa situação desse tipo, o partido que se considera de terceira força por excelência, como o republicano, só pôde formar alianças com um dos dois grandes partidos, e, por conseqüência, sua relevância política foi muito subestimada, quando, na verdade, nos sistemas partidários normais, sua relevância política consiste na possibilidade de formar governos de coligação tanto à esquerda como à direita. No dia em que os partidos de esquerda chegarem a um acordo para formar um governo alternativo com a democracia cristã, a terceira força estará à disposição para dar sua própria contribuição, se necessário, para formar uma coligação de esquerda? No presente momento parece improvável uma resposta positiva. Mas exatamente em não poderem colocar seu peso, mesmo pequeno, num ou noutro prato da balança, está a razão da maior fraqueza dos partidos intermediários italianos.

Uma outra peculiaridade, uma aparente estranheza, é esta: a terceira força está no agrupamento partidário, no meio, ou seja, no

centro, mas os governos de centro ou centristas não são governos de terceira força, mas democrático-cristãos, dominados por um partido que não está exatamente colocado no centro do sistema como terceira força, uma vez que o percentual de votos e de cadeiras à sua direita é muito inferior ao que está à sua esquerda, continuando a diminuir enquanto seu oposto continua a aumentar. A terceira força, portanto, está quantitativamente no centro, mas o centro político não é a terceira força. Em suma, terceira força e centro não coincidem. Como é isso possível?

A explicação dessa anomalia deve buscar-se numa diferente interpretação do nosso sistema a propósito do bipartidarismo imperfeito: numa interpretação que se ressente inconscientemente da ideologia originária da democracia cristã, segundo a qual o sistema político italiano é um sistema centrífugo, ou como alguns dizem, "polarizado", caracterizado por formações que se colocam e tendem continuamente a colocar-se num e noutro extremo fora do sistema, com a conseqüência de que quem governa está sempre numa posição intermediária entre dois extremos, é um centro, independentemente da diferente força eleitoral dos dois extremos e, portanto, independentemente de estar colocado efetivamente no centro. Seu centro ou sua "centralidade" não é, por assim dizer, quantitativa, mas qualitativa. Essa interpretação do nosso sistema tornou-se hoje insustentável, mas a ideologia centrista que a sustentou leva tempo para morrer.

Finalmente, é necessário admitir que o problema da terceira força na Itália é também um problema de identificação e de delimitação da área. O âmbito da terceira força é facilmente identificável quando constituído apenas por um partido, como o partido liberal inglês ou alemão. Mas, na Itália, os partidos que se consideram ou podem ser considerados de terceira força são mais de um. Quais são eles, na verdade? Quando fala de terceira força, Spadolini pensa no partido republicano. Mas, se mudar o critério de identificação, podem ser considerados de terceira força outros

partidos também, como o social-democrático e até o liberal. Além disso, um mesmo partido pode entrar na área da terceira força ou sair dela segundo os tempos e as circunstâncias. Por conseqüência, esta área é não apenas indefinida, mas móvel.

E o partido socialista? O único estudo que conheço sobre a terceira força é o de Attilio Tempestini[44] dedicado não ao partido republicano, mas ao social-democrático e ao socialista. Ê verdade que, nos sistemas bipartidários perfeitos, o partido socialista é sempre o partido de segunda força ou da força de oposição. Não subiria à cabeça de ninguém considerar o partido socialista, dentro desses sistemas, como um partido de terceira força. Mas quando existe, como na Itália, um partido comunista forte representando a autêntica segunda força, onde fica o partido socialista?

Pois bem, se analisarmos os fatos, ou seja, não as declarações de princípio, que podem mudar, mas o comportamento efetivo, deveremos concluir que nestes trinta anos o partido socialista comportou-se segundo a lógica do partido de terceira força. Afirmei que um partido de terceira força é caracterizado pela disponibilidade de aliança tanto à direita como à esquerda. Só partindo desse ponto de vista é possível explicar o que de outra maneira seria inexplicável, ou seja, que o partido socialista tivesse podido passar do frentismo da aliança à esquerda para a centro-esquerda com aliança à direita, para voltar de novo, com os "equilíbrios mais avançados" e com a proposta de alternativa, à aliança de esquerda; e que nas administrações comunais e regionais possa formar juntas indiferentemente, sem se contradizer, tanto com os comunistas como com os democrata-cristãos.

(44) *Il terzaforzista recidivo,* Stampatori, Turim, 1975.

Se olharmos bem, uma das maiores anomalias do sistema político italiano é exatamente a seguinte: o partido socialista, que por tradição e vocação deveria constituir a segunda força, é obrigado, pela sua colocação entre um partido comunista predominante e um partido democristão hegemônico, a comportar-se como um partido de terceira força. Em resumo, para falarmos em poucas palavras, existe uma terceira força de nome, que é o partido republicano, e uma terceira força de fato, que é o partido socialista.

Espero que sejam suficientes essas observações para mostrar o quanto é complexo e confuso o problema e o quanto merece ser ainda esclarecido.

2 de janeiro de 1979

QUINTA PARTE

O mau governo

O dever de sermos pessimistas

Falando com o povo, acontece-me muitas vezes sentir que se formulam dois juízos ou previsões sobre o nosso futuro imediato diametralmente opostos: 1. Parece-me impossível que a sociedade italiana possa continuar neste lento, gradual e aparentemente inestancável processo de desagregação antes de terminar a atual ordem democrática, e que o país caia num endêmico processo de guerra civil ou numa nova forma de despotismo. 2. Parece-me impossível que uma sociedade como a italiana, que em trinta anos de ordem democrática progrediu econômica e civilmente, possa degenerar a ponto de ter de recorrer aos remédios extremos que se seguem aos males extremos.

Paradoxalmente, tais juízos, embora opostos, não se excluem. Cada um de nós se pronuncia a favor de um ou de outro conforme os humores, as notícias que lê no jornal ou as pessoas que encontra. Embora não tenha de fato vocação de "do contra", flagro-me na defesa espontânea da primeira tese diante de um interlocutor que defende a segunda, e vice-versa, sem ter a impressão de me contradizer.

A contradição entre as duas teses depende de uma oposição interior, em cada um, entre intelecto e sentimento, entre razão e fé. entre nossa capacidade de entender e nossa faculdade de desejar. Pelo menos eu vivo dramaticamente a contradição desse modo. Comprimido entre o temor e a esperança, acontece freqüentemente perguntar-me como é possível temer e esperar ao mesmo tempo. Não tenho senão uma resposta: ao temor induz-me a razão, à esperança o desejo de não sucumbir, de não perder num só lance todos os benefícios de que gozo num regime democrático. Instinto de conservação?

Gostaria de explicar rapidamente por que a razão me induz a defender a tese negativa, porque, quando raciocino sobre ela, interrogo a história, confronto situações diversas, examino os dados à disposição, "parece-me impossível" que o fim da primeira república italiana possa ser evitado.

Quem já teve uma certa familiaridade com a história da formação do Estado moderno ou do Estado *tout court* (se entendermos por "Estado" o conjunto de aparelhos que caracterizam os ordenamentos políticos nascidos da dissolução da sociedade medieval) sabe que os poderes principais dos novos ordenamentos políticos que fazem deles um Estado no sentido moderno da palavra são o poder coercitivo, que exige o monopólio da força física, considerado, de Hobbes a Max Weber, como o caráter fundamental do Estado, o poder jurisdicional (não apenas o poder de fazer leis, pelo fato de as normas jurídicas poderem ser produzidas quer pelo costume quer pelos próprios juristas, mas o de aplicá-las, ou seja, o poder de julgar a razão e a sem-razão, o justo e o injusto) e o poder de impor tributos, sem os quais o Estado não pode desenvolver nenhuma de suas funções essenciais.

O Estado tem esses poderes porque é indispensável que ele desenvolva certas funções. E as funções que correspondem a tais poderes são as funções mínimas do Estado, quer dizer, as funções sem as quais o Estado não será mais Estado. Todas as outras funções que o Estado moderno se tem atribuído, desde a função de providenciar o ensino até a função assistencial, caracterizam o Estado não enquanto tal, mas certos tipos de Estado.

Quero dizer que todas as outras inumeráveis funções que o Estado desempenha com vantagem ou desvantagem dos próprios súditos poderiam ser diminuídas sem que fosse diminuído o Estado, o qual, exatamente enquanto exerce as três funções essenciais, torna possível o desenvolvimento de todas as outras, porque toda função que vier em seguida exige, invertendo a ordem em que as enumerei, as três funções principais, ou seja: a) que o Estado tenha dinheiro

para gastar; b) que o Estado tenha condições de resolver os conflitos surgidos inevitavelmente onde emergem novos direitos e novos deveres; c) que o Estado possa valer-se da força para resolvê-los, pelo menos em última instância.

Assim como estes três poderes, que constituem o núcleo mínimo do Estado, *de todo Estado,* do Estado enquanto tal, quando estão concentrados nas mãos de um grupo dominante, podem transformar-se de instrumento de segurança coletiva em puro instrumento de domínio, dadas a extraordinária intensidade e densidade do poder de que o ordenamento do grande Estado territorial pode dispor, assim a formação desse ordenamento foi quase sempre acompanhada de uma série de reivindicações que tiveram como escopo instituir mecanismos de controle de poder, como a distribuição vertical dos poderes, ou seja, a separação do poder executivo do legislativo, a sua distribuição horizontal (separação entre o governo central e o governo local), a sua constitucionalização (determinação das competências no limite de leis fundamentais) e, finalmente, a atribuição de seu exercício direto ou indireto aos cidadãos, ou seja, aos mesmos destinatários ou beneficiários daquelas funções.

Esses mecanismos, porém, não constituem o Estado enquanto tal. Constituem um certo tipo de Estado que corresponde mais ou menos àqueles ordenamentos políticos que estamos habituados a chamar "democracias ocidentais" e aos quais, após a constituição republicana, pertence a Itália. Precisamente porque esses mecanismos não constituem o Estado enquanto tal (conforme se pode observar pela maioria dos Estados existentes e que já existiram que deles estão privados), podem ser destruídos um após o outro sem que o Estado seja destruído,

Pelo contrário, pode acontecer que o grupo ou os grupos políticos dominantes achem que não podem ter outra escolha para salvar o Estado (entenda-se por salvar a enorme massa de poder concentrado que é constituído pelo aparelho de um Estado Moderno, *in primis* o aparelho da coação) senão libertar-se daqueles "freios e contrapesos" através dos quais a teoria e a prática constitucional procuraram armar um dique contra o poder estatal, como quem alivia o peso para não ter que

interromper o vôo.

O Estado, como todo ser vivo, antes de se deixar matar, se defende. O Estado nasce da força e só pode sobreviver através da força. E o próprio Estado que sobrevive através da força é de fato reconhecido e talvez reverenciado como Estado por quase todos os outros Estados, até por aqueles que se regem ou acreditam reger-se pelo consenso.

No mundo dos Estados, a única lei reconhecida é a lei do mais forte, porque o Estado ou é a maior concentração de força existente num determinado território ou não é Estado. Portanto, não tenhamos muitas ilusões. Poderemos continuar a ter um Estado sem ter democracia. Poderemos ter o fim da república e a continuação do Estado, sem república. Essa é uma primeira razão para defender, das duas teses opostas enunciadas no princípio, mais a negativa que a positiva.

Existe uma outra razão. Falei das três funções mínimas do Estado moderno. O nosso aparelho estatal desenvolve-as mal, muito mal mesmo, as três ao mesmo tempo. Os cientistas políticos americanos chamam o poder de impor tributos, bizarra-mente, de "capacidade extrativa": se tivermos de avaliar a excelência de um Estado por sua capacidade extrativa, o Estado italiano deveria ser classificado entre os piores. Quanto ao poder jurisdicional, é de poucos dias atrás o episódio chocante de um grupo de terroristas que, após terem decidido adotar a estratégia bem mais arriscada do processo de contestação em vez da tradicional do processo de conivência, que se serve das mesmas regras do ordenamento que se contesta, conseguiu o intento de impedir o desenvolvimento do processo, porque se mostrou, a respeito do poder terrorista, que é ou deveria ser o último recurso do Estado, com mais credibilidade que o próprio Estado.

No que diz respeito ao poder de coação, esse episódio é significativo pela incrível ineficiência do grande aparelho que deveria ser o único detentor da legítima força num determinado território.

Aumentam a cada dia em volta de nós a intensidade, a frieza, a eficácia da força ilegítima, que Hobbes chamava, por considerá-la a primeira causa da desagregação do Estado, a "espada privada". Um Estado que responde, como aconteceu nestes últimos dias, matando, demonstra não a sua força, mas a sua impotência, e cria um sentimento de repulsa até em muitos que queriam defendê-lo.

Dizia acima: se penso, tenho medo, e se me abandono ao desejo, posso ainda esperar. Mas, antes de tudo, sou um homem de razão. Por isso mesmo, tenho medo. Naturalmente pretendo falar não do medo pessoal, mas do temor de que por causa de nossos erros, pelo mau uso que os poderosos fizeram, de seu poder, e os não-poderosos de sua liberdade, o ordenamento civil que tantas lágrimas e sangue custou seja destruído. Mesmo que pareça chocante, direi que o homem de razão, na dramática situação por que passa a nação italiana, tem o dever de ser pessimista.

De boa vontade deixo para os fanáticos, ou seja, para aqueles que desejam a catástrofe, e para os insensatos, ou seja, para aqueles que pensam que no fim tudo se acomoda, o prazer de serem otimistas. O pessimismo hoje, seja-me permitida mais esta expressão impolítica, é um dever civil. Um dever civil porque só um pessimismo radical da razão pode despertar com uma sacudidela aqueles que, de um lado ou de outro, mostram que ainda não se deram conta de que o sono da razão gera monstros.

15 de maio de 1977

A lição da história

Quem interpretou meu artigo "O dever de sermos pessimistas" como um convite à resignação e ao derrotismo ou não tem uma idéia clara do significado das palavras ou só leu o título e não o entendeu, ou então, extraindo artificialmente uma frase do contexto, lhe deformou o sentido, como aconteceu com o jornalista de *L'Espresso* que entrevistou Giorgio Amendola, a quem responderei no mesmo jornal. Felizmente há também pessoas que apreenderam seu exato sentido: Lucio Coletti, numa declaração ao *Corriere della Sera* de 2 de junho de 1977, considerou meu pessimismo não como um convite à fuga, mas como um alerta aos políticos.

O significado das palavras. Preliminarmente, quero dizer que quando falei de pessimismo quis referir-me ao pessimismo da inteligência, que, como todos sabem, é perfeitamente compatível com o assim chamado otimismo da vontade. "Resignação", ao contrário, é o pessimismo da vontade, uma vez que se pode falar corretamente de pessimismo, que é um modo de *olhar* a realidade, em relação à esfera da *ação.* Quanto a pessimismo e derrotismo, pessimista é aquele que *teme,* e derrotista, aquele que *espera* o pior. Não é possível imaginar dois comportamentos mais antitéticos. O pessimista teme o pior exatamente por desejar ardentemente o melhor. A bandeira do derrotista é "quanto pior, melhor". O pessimismo constata que as coisas vão mal e fica profundamente perturbado com isso; o derrotista constata que as coisas vão mal e fica alegre com isso. O primeiro tem medo porque espera; o segundo não tem medo porque já perdeu toda a esperança e porque se desespera.

De resto, esperança e temor são dois estados de espírito que se convertem continuamente um no outro. Como escreveu Croce num dos seus belíssimos trechos de ética, que deveria ainda hoje voltar a ser lido, esses dois estados de espírito só não se convertem um no

outro quando "se fixam em conclusões, em atitudes e hábitos". Nesse caso, sim, o temor deve ser condenado porque se torna paralisante; mas, da mesma forma, a esperança deve ser condenada quando induz a ações impulsivas e insensatas. O contrário do temor não é a esperança, mas a temeridade, a arrogância ou a imprudência. O contrário da esperança não é o temor, mas o desespero.

O título. Quem julgou o artigo pelo título certamente não se deu conta de que ele tinha uma certa intenção de provocação, de "choque", como disse na conclusão, que habitualmente faz a inversão de um lugar-comum. Quando nos encontramos frente a uma dificuldade, ressoa em torno de nós um coro de frases feitas, girando todas em volta do dever de sermos otimistas: "é preciso ter coragem", "você verá que tudo vai melhorar", "a esperança é a última que morre" e outras semelhantes. Kant conta o caso de um doente que respondeu ao médico que diariamente o confortava com a esperança de uma cura rápida e lhe perguntava como estava: "Como quer o senhor que eu esteja? Eu estou morrendo à força de melhorar." Quando escrevi meu artigo pensava num doente que, em vez de morrer com a fúria de estar passando melhor, procurasse curar-se com a fúria de estar passando pior.

Na verdade existe uma grande diferença entre ser pessimista e o dever de sê-lo. Quando me abandono aos impulsos de minha faculdade de desejar, sou otimista. O sentido de meu discurso era este: ainda que eu seja por temperamento ou por inclinação um otimista, na qualidade de homem que busca as coisas pela razão, procurando-lhes a raiz, devo ser pessimista. Devo ser pessimista se quiser aparar as arestas, porque a única maneira de apará-las é não lhes voltar as costas. O dever não seria dever se não fosse tedioso, grave, incômodo, molesto e até pesado. Seguramente que a mentira fácil é mais vistosa que a verdade difícil. Mas quem quer alimentar a razão deve nutri-la de verdade e não de mentiras.

A frase e o contexto. A afirmação que me foi lançada em rosto —

"parece-me impossível que o fim da primeira república possa ser evitado" — era a conclusão de um raciocínio hipotético, do tipo "se... então", A conclusão de um silogismo desligada de suas premissas é como uma árvore sem raízes, um balão que, uma vez rompida a corda que o mantém preso ao chão, sobe no ar ou arrebenta. O meu raciocínio era deste tipo: se é verdade que as funções fundamentais do Estado são estas e não outras (premissa maior), se é verdade que o Estado italiano está exercendo cada vez pior estas funções (premissa menor), então é inevitável que... Tal raciocínio pode e deve ser refutado, como aliás já o fizeram, com argumentos dignos de serem meditados e discutidos, Alessandra Passerin d'Entrèves em *La Stampa*[45] e Paolo Farneti em *Il Mondo.*[46] Mas não se pode tomar a conclusão isoladamente e comentá-la dizendo que é "muito grave". O que é grave: a conclusão ou as premissas?

O meu propósito (não excluo que o tenha executado de uma forma menos apta) era tentar extrair uma lição da história. Todos sabem que a respeito dos fatos do passado a história não se pode fazer com "ses". Não tem sentido perguntar o que teria acontecido se as coisas se tivessem passado de outra maneira, pela simples razão de que o encadeamento das causas é tão complexo que, se for tirada uma ("se Mussolini não tivesse declarado guerra...") ou acrescentada outra ("se o rei tivesse declarado o estado de sítio quando os esquadrões fascistas estavam para marchar sobre Roma..."), sucederá o mesmo que com a criança incapaz de substituir uma carta no castelo pacientemente construído sem o fazer cair. Somente partindo do necessário, ou seja, daquilo que aconteceu porque tinha que acontecer, podemos saber quais as coisas impossíveis. Mas uma vez arranhado com uma simples unhada o muro do necessário tudo se torna possível.

(45) ''I due medici, della crisi", 24 de maio de 1977.

(46) "In fondo al tunnel c'è la democrazia", n° 22, 1° de junho de 1977.

Num universo onde tudo se sustenta, basta um pequeno "se" para desmontá-lo e para torná-lo inútil, porque arbitrária toda tentativa de o recompor. Dos fatos do passado podemos tirar uma lição somente quando conseguimos explicar *por que* aconteceu aquilo que aconteceu.

O que não é lícito para a história já feita é perfeitamente lícito para a história ainda por fazer. Frente à história por fazer não estamos em condições de evitar colocar diante de nós uma outra pergunta além do por que aconteceu o que acabou por acontecer. Achamo-nos em condições de poder fazer hipóteses racionais sobre o que ainda deverá acontecer. Não podemos formular essas hipóteses senão com raciocínios hipotéticos, que permitem projetar para o futuro, com uma argumentação de tipo analógico, esta ou aquela série de concatenações já dadas e, nos limites da certeza histórica, certificadas. Mas a história, como se costuma dizer, não se repete. Já há muito estou convencido exatamente do contrário: a história não é aquele grande rio em que ninguém jamais se banha na mesma água. Pode acontecer que haja um dique num ponto, então a água represada e a água em que se banha é a mesma. Outras vezes, a corrente volta sobre si mesma (a velha teoria dos ciclos) e a água, por mais que se pense o contrário, é aquela primeira.

Não nego que, segundo o destaque dado a esta ou àquela relação de fatos, podem-se extrair da história várias lições. Nesse caso, não se pode isolar a conclusão e rejeitá-la. As premissas devem ser discutidas, como fizeram os dois amigos acima citados, aos quais devo uma breve resposta, a título de conclusão. D'Entrèves chama minha atenção para o fato de o Estado não viver apenas de força, mas também de consenso. Mas nunca defendi essa tese extrema. Sempre defendi que o Estado se rege pela força em última instância *{in ultima instantia),* como demonstram (eis uma bela lição da história que devemos ter aprendido) as ditaduras passadas e presentes (existem muitas no mundo) e, se não ficarmos de olhos abertos, até as futuras. Farneti não coloca em dúvida, como o faz d'Entrèves, que as

funções do Estado são aquelas que indiquei: a função coercitiva, a função jurisdicional e a função tributacional. Defende que o Estado italiano não as exerce assim tão mal de modo a nos induzir a uma previsão muito catastrófica, sobretudo se compararmos a situação presente com a que antecedeu o advento do fascismo.

Estou de acordo. Mas indiquei uma tendência que, conforme demonstram os casos de violência, vai de mal a pior. Até que semelhante tendência seja invertida — e não vejo sintomas animadores de que isso esteja próximo —, é nosso dever, repito, não fugir à tarefa desagradável de formular também a hipótese extrema.

Finalmente, assim como todos os meus críticos me fizeram observar que o mal se mistura com o bem, limito-me a responder que jamais esqueci o início das *Histórias* de Tácito, que um estudioso do grande historiador chamou de maravilhoso. O texto começa assim: "Preparo-me para uma obra cheia de casos infelizes, atroz pelas lutas, dramática pelas sedições e cruel até na paz...". Mas conclui: "Todavia, este século não foi tão estéril em virtudes que não tivesse produzido também bons exemplos... Mães que acompanharam seus filhos na fuga, esposas que acompanharam seus maridos ao exílio... A fidelidade dos escravos foi obstinada até contra as torturas, etc.".

5 de junho de 1977

A Constituição não tem culpa

Trinta anos para uma Constituição, especialmente se comparados com a duração média das cartas constitucionais dos grandes Estados da Europa continental, são uma idade discreta, uma idade mais que honrada. As quatro repúblicas francesas duraram menos, em média. Sobre a quinta, a previsão seria prematura. Com isso não quero dizer que a Constituição italiana goze de ótima saúde, mas, à parte fortes dores nos flancos, não há nada de grave. De resto, sempre foi de débil constituição desde o início (desculpem o trocadilho). Mais cambaleante que enferma: afetada por aquelas doenças crônicas que lhe dão possibilidade de sobreviver até por cem anos.

Apresento essa premissa, moderadamente otimista e ao mesmo tempo despreconceituadamente pessimista, porque constato que nas celebrações destes trinta anos comete-se freqüentemente o erro de acreditar que a Constituição de 1948 era perfeita e que nossas desgraças devem ser atribuídas ao fato de aquela Constituição, perfeita, ter ficado incompleta e sido violada.

Antes de mais nada, a Constituição italiana, da mesma forma que as coisas do mundo, não é perfeita. Nasceu, como todos sabem, de um compromisso, necessário e a longo prazo benéfico, entre forças políticas apoiadas em ideais morais e sociais diferentes, algumas vezes até opostos. Salvemini escreveu um dia que os ingleses, gente prática, se saem bem nos compromissos. Os italianos, ao contrário, mais capciosos e briguentos, são mais vitoriosos nos conchavos. Sucedeu então que, quando a Constituição foi aprovada, alguém observou que, mais que um compromisso à inglesa, ela era um conchavo à italiana.

É lembrado muitas vezes o apólogo com que Calamandrei exprimiu seu juízo sobre o projeto constitucional na Assembléia Constituinte: da mesma forma que a amante velha arranca os cabelos negros e a amante jovem arranca os cabelos brancos do

libertino, a Constituição italiana, à custa de estar desautorizada à direita para agradar às esquerdas e à esquerda para agradar às direitas, foi ficando calva. É menos conhecido o comentário de Croce, que na mesma ocasião dissera que se encontrara frente não a "uma benéfica *concordia discors",* mas a "uma admirável concórdia de palavras e discórdia de fatos", através da qual cada partido havia procurado levar água para seu moinho.

Não estou lembrando esses pontos de vista por considerá-los justos ou eqüânimes. Ao contrário, já tive ocasião de dizer que a Constituição italiana revelou-se à distância mais como um compromisso verdadeiramente histórico que como um conchavo. Lembro isso a fim de que no momento em que se invoca o retorno à Constituição — uma espécie de retorno às origens — como o remédio de todos os males, não se perca o sentido das proporções.

Em segundo lugar, uma Constituição, mesmo quando perfeita, tem a função de estabelecer as regras do jogo. Não pode e não deve estabelecer *como* se deve jogar. Se o fizesse, não seria mais uma Constituição democrática.

Que o governo deve gozar da confiança do Parlamento é uma regra do jogo. Mas a maneira como o governo deve conduzir o jogo para ter a confiança do Parlamento, se deve colocar-se mais à esquerda ou mais à direita, se deve ir ao ataque ou fechar-se na defesa, nenhuma Constituição o pode estabelecer.

O modo de jogar, dentro de determinadas regras, depende unicamente da habilidade dos jogadores. Também é certo que a habilidade dos jogadores depende de certas regras. mas são regras que nada têm a ver com as chamadas regras do jogo. Prova disso é que quem transgride as regras do jogo é chamado de jogador incorreto; e quem cumpre as leis mas não sabe jogar é um péssimo jogador. As regras do jogo de futebol são iguais em todo o mundo. Apesar de tudo, mesmo jogando com regras iguais, há equipes vencedoras e equipes perdedoras, equipes de 1° divisão e de 2° divisão, pequenas equipes de periferia e ainda equipes de "pelada" num campo qualquer. Que

diríamos de um mau jogador que apresentasse como pretexto de seus insucessos o fato de não poder pegar a bola com a mão? Ou do pretexto de um bom jogador que lamentasse ter perdido por tocar a bola apenas com os pés ou com a cabeça? Diríamos que estariam buscando nas regras do jogo o que as regras não contêm: o segredo da vitória. Já li e reli não sei quantas vezes a Constituição italiana e muitas outras também: nessa leitura nunca consegui jamais deduzir delas o segredo de um bom governo.

Em terceiro lugar, todos sabem ou deveriam saber que as normas de uma Constituição são, na sua maioria, no que toca à organização dos poderes públicos, normas de procedimento. Essa é uma parte necessária em todas as Constituições. As demais, como a que proclama os direitos civis, poderiam até faltar. Isso significa que as normas de procedimento servem para fixar o caminho *(iter)* de uma decisão, mas não para sugerir o conteúdo do caminho dessa decisão. Dito de outra maneira, elas estabelecem o *como* e não *o que* de uma decisão a tomar. Ora, todos sabem ou deveriam saber que o modo através do qual se tomam decisões que digam respeito à coletividade é importante, mas não são menos importantes as decisões que vão ser tomadas. Depende de opções políticas que nenhuma Constituição, nem sequer a mais perfeita, pode prever ou prescrever o fato concreto de serem tomadas decisões boas ou más, de uma determinada maneira, nos moldes em que a Constituição prescreve.

Demos um exemplo. Uma boa constituição democrática dá a todos os cidadãos maiores de idade o direito de votar. Mas não diz em que partido eles devem votar. Se o fizesse, não seria uma boa e sim uma péssima Constituição. Dessa forma, pode acontecer que durante trinta anos esses cidadãos maiores de idade tenham contribuído para que o mesmo partido sempre tenha atingido a maioria relativa e, por conseqüência, que nenhum governo possa ser constituído sem ele. Se uma coisa assim acontece e continua a acontecer, de tal forma que nos deixa prever que continuará a acontecer no futuro, não é por motivos constitucionais.

Em quarto lugar, na Constituição italiana, da mesma forma que há normas inúteis, faltam seguramente normas que seriam consideradas úteis. Existem, enfim, aqueles espaços vazios que os juristas chamam de lacunas. Existem porque os constituintes, embora atentíssimos, não previram tudo o que podiam prever e muitas vezes não viram aquilo que podiam ter visto. Sobre a organização militar, por exemplo, que em algumas velhas Constituições, como é o caso da francesa de 1791, tinha um mínimo de regulamentação, na Constituição italiana não existe nada ou quase nada. O inciso do art. 52, que diz que "o ordenamento das Forças Armadas inspira-se no espírito democrático da República", é uma norma augural na medida em que exprime apenas um desiderato.

Assim é no que diz respeito ao imenso, enorme e sempre crescente aparelho burocrático, que é o corpo e até a alma, por vezes danada conforme opinião de alguns, dos Estados modernos. Quem lê uma Constituição acredita que o Estado esteja todo contido naqueles órgãos de governo que a carta constitucional disciplina. Tirando os olhos da carta e olhando em volta se verá que, além do governo, existe o subgoverno, que o acompanha como sua sombra, existe o criptogoverno, o poder oculto dos serviços secretos que o controla, e existe ainda, talvez, num Estado de soberania diminuída como o italiano, um supragoverno que o dirige. Tudo isso, subgoverno, criptogoverno e supragoverno, são coisas das quais uma boa e honesta Constituição nada sabe e sobre as quais pudicamente deve silenciar. Uma Constituição, no edifício complicado e exagerado do Estado contemporâneo, mesmo quando perfeita, mostra apenas a fachada. Ela não mostra nada ou quase nada do que está dentro ou por detrás, sem falar dos subterrâneos.

Poderia fazer outras observações. É evidente que toda Constituição se tornou uma roupa apertada para um corpanzil como o do Estado contemporâneo, que cresceu muito rapidamente e mal, para poder ficar numa situação dessas sem rasgar. Mas vou parar por aqui. Parece-me que, depois daquilo que já referi, podemos concluir que a Constituição é apenas responsável por uma parte do modo como um país é governado. De nada serve ou serve muito pouco, portanto,

chorar sobre uma Constituição que não é cumprida ou que é traída, como de pouco serve pensar em reformas ou retoques constitucionais quando se tem a ilusão de que basta mudar a roupa para mudar o temperamento daquele que a veste.

Não digo que a Constituição não deva ser respeitada. Infelizmente, porém, o simples respeito formal, mesmo quando total, (o que não acontece na situação italiana), é apenas a condição necessária para o bom funcionamento de uma democracia. Mas não é uma condição suficiente. Não quero dizer que uma Constituição seja intocável. Colocado de lado, porém, o fato de que deve defender-se dos retoques que a deturpam, retocá-la ou emendá-la serve de pouca coisa, se, por detrás da fachada, os padrões da casa forem sempre os mesmos.

Há só uma maneira de celebrar os trinta anos da Constituição: inaugurar finalmente a era do bom governo. É uma empresa difícil, talvez mais difícil do que a de tecer elogios à idade de ouro em que a Constituição foi aprovada ou do que demonstrar que, não obstante tudo isso, ela tem sido cumprida em sua parte essencial. Empresa difícil porque, se para ter um governo basta ter uma Constituição, para ter um bom governo é preciso ter sempre bons governantes e boas leis.

9 de janeiro de 1978

Partidos ou facções?

A crise política que a Itália está atravessando nestes meses é gravíssima. Talvez a mais grave dos últimos trinta anos, porque, entre outras coisas que não podemos esquecer, a crise atual é a resultante inevitável de uma crise do sistema de partidos que se arrasta há dez anos, desde quando, nas eleições de 1968, o partido socialista, que não tinha obtido os resultados esperados pela unificação, passou a considerar em vias de exaustão a experiência de centro-esquerda. A partir de 1968, ou seja, desde a primeira legislatura truncada antes do tempo, começou a lenta degradação do sistema político italiano, de que a crise atual é a última (esperemos que não a extrema) conseqüência.

Números são números. Assim como nenhum dos partidos italianos tem a maioria absoluta, só são possíveis governos de coligação. Como os grandes partidos são três, as alianças possíveis também são três e apenas três: comunistas e democratas-cristãos (compromisso histórico); comunistas e socialistas (alternativa de esquerda); socialistas e democratas-cristãos (centro-esquerda). Mas dá-se o caso verdadeiramente desesperador de que em cada uma dessas três alianças possíveis existe um aliado que quer a aliança com quem não a quer e não a quer com quem a deseja. Os comunistas concordam com o compromisso histórico, mas não com a aliança de esquerda; os socialistas concordam com a alternativa de esquerda, pelo menos até as últimas eleições, e disseram "não" ou "nunca mais" à aliança de centro-esquerda; os democratas-cristãos disseram "sim" à aliança de centro-esquerda e não" ao compromisso histórico. Dessa forma, o círculo se fecha e continua girando em torno de si mesmo. Os três se procuram mas não se alcançarão jamais porque o primeiro persegue o segundo, que lhe escapa, para perseguir o terceiro. que por sua vez está atrás do primeiro.

Uma saída foi tentada na legislatura inglória e inutilmente terminada bem recentemente: o governo de emergência. Mas a tentativa falhou porque esse governo de emergência ou se transformava num governo de unidade nacional com a participação de todos os partidos constitucionais, ou ficava, como de fato ficou, o governo de um único partido, sustentado e apoiado por todos os outros partidos, de modo particular pelo comunista do qual se poderia dizer, parafraseando uma célebre fórmula, que vota mas não governa.

A segunda saída — e era certamente a desejada pela democracia cristã e pelos partidos menores, seus aliados — seria a volta ao centrismo, ou seja, à coligação dos partidos de centro sem o partido socialista. Mas essa solução tornou-se impossível a partir do resultado das eleições, que tornou o partido socialista determinante para a formação de um governo de centro, da mesma forma que não seria determinante, mesmo que o quisesse, para um governo de esquerda.

Assim, o sistema ficou bloqueado. Não foram suficientes, para desbloqueá-lo, as eleições antecipadas. A última dissolução das Câmaras, como todos haviam entendido, mesmo aqueles que a tinham desejado, foi um erro funesto. Um erro que demonstra mais uma vez, se fosse necessária uma nova demonstração, que a maior parte da classe política italiana possui em escassa medida as duas virtudes que Max Weber achava que o grande político devia ter: sentido de responsabilidade e largueza de vista. Todo aquele que sente a preocupação da democracia na Itália não pode deixar de pronunciar, perante uma crise prolongada, palavras duras e fortes. Há muitos políticos que demonstram não ter o necessário sentido de responsabilidade para enfrentar os terríveis problemas do país, dando provas de uma miopia muito próxima da cegueira.

Em vez de subordinarem os interesses partidários e pessoais aos interesses gerais, grandes e pequenos partidos disputam para ver quem consegue desfrutar com maior astúcia todas as oportunidades

para ampliar a própria esfera de poder. Em vez de assumirem a responsabilidade de seus comportamentos mais clamorosos e criticáveis, empregam toda a habilidade dialética para demonstrar que a responsabilidade é do adversário, a tal ponto que o país vai se arruinando e ninguém é responsável. E em vez de se tornarem menos intolerantes uns para com os outros, tornaram-se, bem ao contrário, cada vez mais briguentos.

Uma das razões pelas quais a crise de hoje é mais grave que todas as outras é a proliferação sem precedentes do facciosismo. Os partidos estão se transformando em facções. Na grande literatura política de todos os tempos há um tema permanente sobre o qual os políticos deveriam refletir: as facções são a ruína das repúblicas. E os partidos se transformam em facções quando lutam unicamente pelo seu poder para tirar um pouco de poder às outras facções, sendo que, para atingir seus objetivos, não hesitam em despedaçar o Estado.

Através das liberdades civis e políticas, sobretudo da liberdade de associação — especificamente da associação para fins políticos — e através do reconhecimento da legitimidade da oposição, o Estado liberal primeiro e o Estado democrático depois, tornaram possível a transformação das antigas facções nos partidos modernos. Quando, por sua vez, os partidos degeneram em facções, é sinal de que os mecanismos constitucionais que deviam garantir a livre e fecunda disputa dos vários grupos políticos não funcionam mais, e a democracia, ou seja, o regime que permite a livre e fecunda disputa dos diversos grupos políticos, fica em perigo.

Tanto mais grave, por isso, parece a crise atual, na qual os únicos que não se dão conta (ou fingem não entender) são exatamente aqueles que deveriam oferecer o remédio. Seu jogo de poder, em primeiro lugar. A única coisa que conta é conquistar mais um miligrama de poder ou não perder o miligrama já conquistado. Para que serve esse miligrama de poder, para mais ou para menos, ninguém deve saber. "Não se deve fazer saber ao cidadão" — este poderia ser o mote em que se baseiam — "para que serve a luta pelo poder". O problema fundamental parece ser "quem deve ter o poder" e "com quem deve estar o poder", não o "usá-lo para

obter certos resultados e não outros". Se se dessem conta, pelo menos, de que o público está de olhos voltados para eles, na melhor das hipóteses olhando-os com indiferença, mas, segundo uma hipótese mais realista, com crescente apreensão!

Formar um governo (ah, sim, o famoso problema da governabilidade!) não significa juntar um determinado número de ministros e secretários. Significa criar as condições necessárias para produzir leis a serem obedecidas por todos os cidadãos. Mas, para que os cidadãos sejam induzidos a obedecer, não é preciso que os governantes e os legisladores, para usarmos uma terminologia solene, gozem de sua confiança? Mas de que confiança podem gozar os governantes que continuam a expor-se ao público com ações em que a máxima aposta em jogo é o cargo de ministro ou até o de presidente do Conselho e não o interesse geral de um país que está sendo marginalizado? Quem, na verdade, pode acreditar, fora do palácio do Governo, que o interesse geral do país será melhor defendido com um ministro liberal a mais ou a menos, ou com um presidente democrata-cristão em vez de um presidente socialista?

Mas oxalá se tratasse só de inconsciência. Infelizmente as coisas não são inteiramente assim. Receio que a razão dessa situação seja mais profunda e que não se trate só de inconsciência, mas de impotência. O que quer isso dizer? Quer dizer que, por uma autêntica deformação profissional, aqueles para os quais a política se tornou uma profissão, se continuarem a considerar como prioritários os problemas do poder — do próprio poder — e não os de um governo correto e sábio, terminarão por dar xeque-mate uns contra os outros e por criar um estado objetivo de impotência universal, da qual hoje eles mesmos são prisioneiros e amanhã poderão ser as vítimas.

4 de agosto de 1979

É preciso governar

Na linguagem política italiana, apareceu e foi repetida nos últimos meses, com particular insistência, uma nova palavra: governabilidade. Na realidade, na linguagem dos politólogos, a palavra não é inteiramente nova, como veremos mais tarde. Mas é novo o significado que foi assumindo nos discursos dos homens políticos do país. Uma outra prova, se dela tivéssemos necessidade, seria aquela que os especialistas, uns com admiração e outros com crítica, chamam de "caso italiano".

Quando, durante a campanha eleitoral e ao longo da crise governamental, se ouvia dizer que o problema fundamental e preliminar que as forças políticas deviam resolver era o de assegurar a governabilidade do país, uma coisa muito terra-a-terra devia ser entendida: a possibilidade de formar um governo. Assim, como uma das regras elementares de um regime parlamentar é a de que o governo obtenha o consenso da maioria no parlamento, apesar de após os últimos debates ser mais correto falar de "não-dissenso", qualquer político, ao declarar que seu partido não deixaria de colaborar no dever de permitir a governabilidade, queria dizer que ou com o consenso ou com o não-dissenso teria tornado possível, em última instância, a formação de um governo.

Que portanto, este governo governe realmente, de que modo governe, por quanto tempo e com que objetivos governe, não importa. Literalmente, dizer que um país é governável significa unicamente que ele tem um governo. Não quer dizer que seja efetiva e eficazmente governado.

Esse uso pobre da palavra depende do fato de que num país como a Itália, onde há tantas, repetidas e por vezes intermináveis crises de governo, já se considera um fato positivo digno de manifestações públicas de regozijo ou pelo menos de prolongado

suspiro de alívio o fato de haver um governo. No mais, estamos inteiramente habituados, há muitos anos, a governos que governam pouco e mal ou que nada governam, inteiramente incapazes de atingir os objetivos institucionais, que consistem, em termos técnicos, na "tomada de decisões". Por esse motivo não há muitas preocupações a respeito. Que alguns partidos, com o seu acordo ou seu não-desacordo, consigam ao mesmo tempo fazer um governo, já é um mérito. Mas seria inútil pensar que este governo vai resolver os problemas do povo em seu devido tempo.

Por outro lado, quando os cientistas políticos falam de governabilidade entendem uma coisa inteiramente diferente. Eles pretendem, antes de mais nada, pôr o problema da possibilidade, não já de formar um governo, mas de governar a sociedade cada vez mais complexa, territorialmente muito vasta, com uma população socialmente articulada, economicamente diferenciada, politicamente sempre mais exigente, inclusive em relação a melhores e mais estáveis formações de governo. São incontáveis os livros já escritos, os congressos promovidos e em promoção, as mesas-redondas e seminários sobre a crise do Estado em geral e a crise da democracia em especial, e ainda sobre a crise de alguns aspectos do Estado contemporâneo, do Parlamento, da máquina burocrática, do sistema fiscal e até da crise de legitimação que nos atinge como conseqüência de todas as outras crises. Pois bem, para resumir numa palavra só esses vários fenômenos, é costume falar de crise de governabilidade ou de uma intrínseca, não efêmera nem ocasional, ingovernabilidade das sociedades industriais avançadas.

É um tema para o qual convergem, embora por razões opostas, tanto os conservadores quanto os progressistas. Existe uma ingovernabilidade vista da direita e outra vista da esquerda. A visão de direita interpreta a ingovernabilidade como conseqüência do chamado "excesso de carga" ou "sobrecarga". Esse excesso reside no fato de que ao sistema político, que tem a função de tomar decisões válidas para toda a coletividade, chegam de várias partes da sociedade

civil mais perguntas que aquelas a que ele tem condições de responder. Na visão de esquerda, a ingovernabilidade é proveniente não apenas da falta de respostas, mas também de respostas erradas ou que satisfazem certos interesses (sempre os mesmos) em vez dos outros.

Para a direita, se as nossas sociedades se tornam cada vez mais ingovernáveis, a culpa é da esquerda: o excesso da demanda decorre dos sindicatos sempre descontentes, das pequenas e grandes corporações cheias de cobiça, da vontade desmedida de ganhar sempre mais e de trabalhar cada vez menos. Para a esquerda, a culpa é da direita, que mantém um sistema econômico identificado com o sistema capitalista que, chegado à sua fase extrema de desenvolvimento, cria problemas que não consegue mais resolver e abre contradições que só a mudança radical do sistema conseguirá superar.

Devemos observar que uma crítica demolidora se está desenvolvendo de ambas as partes, tomando como bode expiatório o Estado assistencial. Segundo a direita, o Estado assistencial é o responsável por ter pretendido fazer mais do que devia, criando um aparelho administrativo cada vez mais mastodôntico e que, da mesma forma que os monstros ante-diluvianos, de tamanho desmesurado, está destinado a não sobreviver. Segundo a esquerda, até agora, o Estado só teve uma função assistencial, tendo contribuído para manter, com paliativos, um sistema fundado sobre vantagens e explorações.

O problema conta já com vasta bibliografia. Claus Offe retomou-o com muita clareza num artigo que apareceu recentemente numa nova revista, intitulada *Fenomenologia e Società,* em março de 1979: "Ingovernabilidade. Linhas de uma teoria conservadora da crise". Segundo o autor citado, a insuficiência crônica do Estado, agora tornada aguda, seria o resultado da crescente desproporção entre o excesso das expectativas, produzido, entre outras coisas, pela concorrência dos partidos, que sempre têm alguma coisa a exigir e

sobretudo a ganhar para não perder a própria força programática, e os recursos de que dispõe o Estado para atender a essas expectativas.

Posto assim o problema, os possíveis remédios são dois: ou diminuir os pedidos dirigidos pelos cidadãos ao Estado para aliviá-lo de tarefas demasiado pesadas que foi assumindo como conseqüência do aumento de participação popular no poder, ou melhorar a prestação de serviços do Estado que, pelo menos em países como a Itália, está certamente muito abaixo da média desejável. Os fautores do primeiro remédio seguem duas vias: ou a volta do livre mercado, que visa à privatização de muitos setores públicos, a qual acontece na Itália, desde a escola aos transportes, desde o arbitramento que substitui o juiz até a própria segurança pessoal que é confiada a guardas privados ou a leões-de-chácara, ou a luta contra o consumismo, a pregação da austeridade, a compressão das necessidades e da demanda, que a nova sociedade provocou e não está mais em condições de satisfazer.

Os defensores do segundo remédio têm também duas vias possíveis diante de si: o contínuo aumento do ônus fiscal que é baseado, parcialmente, na alternativa da política do sacrifício, já que esse aumento deveria pesar sobre as classes mais ricas, ou a expansão dos serviços e da intervenção pública (desde a assistência médica gratuita para todos até a escolaridade obrigatória e gratuita acima dos 14 anos, etc.), que é uma alternativa parcial para a privatização.

Não direi que essas opções se excluam mutuamente. No fundo, podem ser consideradas complementares. Enquanto a política do barril cheio e da mulher embriagada é contraditória, a política da destruição do arco ou do barril, por sua vez, não o é. É fato que os partidos moderados e conservadores preferem a primeira e os social-democratas a segunda. O que demonstra que nos países não apenas governáveis, mas governados, existe uma relação entre grupos e programas.

Na Itália, não. Num sistema de partidos complicados, onde por "governabilidade" se entende até a difícil operação de formar um governo,

não se fazem alianças com base em opções de fundo (governabilidade em sentido forte): as opções são feitas com base em possíveis alianças, de tal forma que por vezes tornam as opções impossíveis.

19 de agosto de 1979

Quem governa?

Nestes últimos tempos têm-me vindo freqüentemente à cabeça as palavras que Hegel, noutro contexto, escreveu no início de um ensaio sobre a Constituição alemã: "A Alemanha não é mais um Estado". E vou repetindo para mim mesmo a pergunta: "A Itália ainda é um Estado?".

Durante séculos, o Estado, a começar pelas cidades gregas até ao grande Estado territorial moderno, foi representado e concebido como um conjunto de partes ligadas entre si formando um corpo unitário. Não existe Estado sem um princípio unificador. Basta, para isso, lembrar as duas maiores metáforas através das quais se procurou dar uma representação desta realidade complexa e difícil de compreender em sua natureza profunda: a máquina e o organismo. As duas devem servir para nos dar a idéia de um todo composto de partes interconexas e convergentes em direção a um fim e onde cada um dos elementos tem precisa e insubstituível função, concorrendo, no que lhe diz respeito, ao fim comum.

Às analogias da máquina e do organismo, tidas hoje como superficiais e pouco refinadas, juntou-se nestes últimos anos a analogia do Estado com um "sistema", no sentido da teoria dos sistemas, derivando daí a expressão técnica, já adotada no uso do dia-a-dia, de "sistema político". Com a teoria do sistema político muda o termo de comparação e a própria configuração do Estado, mas fica, de certo modo, melhor definida a imagem do Estado como um todo unitário.

Nesta perspectiva "sistêmica", o Estado é descrito, estruturalmente, como um conjunto de partes interdependentes, e, funcionalmente, como um conjunto de partes das quais umas têm a função de nos gerar perguntas e outras a de converter estas em respostas, que por sua vez geram outras perguntas, numa

circularidade ininterrupta, pelo menos enquanto o sistema se mantém desbloqueado. As perguntas são articuladas por grupos interessados (sindicatos), "agregadas", selecionadas e unificadas por grupos políticos (partidos) e convertidas em respostas por um ou mais órgãos competentes aos quais compete tomar decisões válidas para toda a comunidade (poder legislativo) ou colocá-las em prática (poder executivo) e fazê-las respeitar (poder judiciário). Um sistema político funciona quando é respeitada a divisão do trabalho e dos papéis entre as diversas partes do todo, e, particularmente, quando é clara a distinção entre aqueles que têm o dever de colocar as questões e aqueles a quem compete dar as respostas; e, no âmbito dos que dão as respostas, aqueles que aplicam as decisões e aqueles que julgam quando e como elas estão sendo observadas ou não.

O que há de comum entre as três analogias — a máquina, o organismo e o sistema — é a idéia de que o Estado é um todo unitário, embora articulado, e que o contínuo movimento desse conjunto de partes é originado por um único centro propulsor: o motor na concepção mecanicista, a alma, o espírito ou a mente na concepção orgânica, e o órgão decisório, ou seja, o conversor das perguntas em respostas na concepção sistêmica. Em palavras simples, o governo. Em qualquer sociedade organizada, das mais arcaicas às mais complexas, não se pode falar em Estado se não se consegue dar uma resposta clara à pergunta: "Quem governa?".

É preciso reconhecer que, diante dessa pergunta, quem observar de fora o que acontece na Itália fica deveras embaraçado. Antes de tudo deve colocar de lado essa carta topográfica já amarelecida que é a Constituição. Isso será como que aventurar-se sem um mapa num país sacudido por um terremoto ou por um ciclone. Na Constituição, ou seja, na Carta, cada coisa está em seu lugar e todas no conjunto compõem um desenho harmonioso, uma figura racional, conjunto que, de acordo com as três metáforas, pode ser chamado de engenho, de organismo vital e de sistema em perfeito equilíbrio. Na realidade, quando jogamos fora o mapa, a orientação

torna-se cada vez mais difícil, como se torna difícil também encontrar o ponto de conexão entre as partes ou os membros e identificar o elemento unificador.

O centro propulsor e unificador deveria encontrar-se na dialética entre Parlamento e Governo. Mas o Parlamento, não obstante os esforços feitos, particularmente pelo maior partido da oposição, de restituir-lhe a "centralidade" que a Constituição lhe atribui (não é por acaso que o sistema italiano é parlamentar), continua a ser um órgão decisório em baixa: um congresso ou até um simples comitê central de um partido é objetivamente mais importante e merecedor das manchetes dos jornais do que uma sessão de uma das duas câmaras, a menos que nelas sejam tratadas questões excepcionais e destrutivas como o obstrucionismo. O Governo foi suplantado pelo subgoverno através do qual é assegurada a divisão dos despojos: um subgoverno ao qual, talvez pelos acordos que permanecem ignorados do público (o povo soberano!) e que só de tempos a tempos, por ocasião de escândalos exorbitantes, vêm à luz do sol, caberia mais apropriadamente o nome de criptogoverno.

Onde falta um centro unificador, os centros de poder se multiplicam. E, multiplicando-se, contribuem para criar um estado de confusão permanente que caracteriza a vida pública italiana. Surgem os centros de poder vicários. Não é para admirar a crescente importância assumida nos últimos tempos pela Presidência da República, importância que não depende apenas da forte personalidade de Sandro Pertini, uma das poucas pessoas que salva a honra desta que, em outras circunstâncias, seria a desonrada república. Várias vezes e com maior evidência nestes dias nos encontramos diante de iniciativas pessoais de magistrados que têm como meta autênticas decisões políticas. Não é segredo que decisões derivadas de um acordo estipulado pelos grandes sindicatos com as organizações patronais, e em relação ao qual o governo é simples mediador e garantia, têm maior peso sobre a vida do país do que grande parte das leis aprovadas pelo Parlamento.

Quando falta um centro unificador, o sistema vai se desmantelando, como um relógio desmontado ou um corpo desmembrado. As várias partes do todo não conseguem mais fazer um conjunto. E quando deixa de ter conexão com o conjunto, cada pedaço termina por ficar fora do lugar. E não estando cada peça em seu lugar, o sistema fica desequilibrado, descentrado, e, conseqüentemente, funcionando mal. Não consegue dar respostas adequadas às questões e, quando consegue dá-las, chega atrasado ou com margem de erro. Quando consegue dá-las a seu tempo e adequadamente, faltam-lhe aparelhos idôneos para transformá-las em ações concretas. Daqui nasce uma enorme perda de energia, física até, para obter resultados mínimos, por vezes ridículos, que deixam todos descontentes e provocam imediatamente novas questões, as quais, por sua vez, tornam a convivência mais desordenada e mais obstruída à comunicação entre governantes e governados. Qualquer coisa de semelhante à rua de uma grande cidade onde subitamente se apagaram os semáforos. O tráfego pára. Talvez consigam passar os mais vivos e os mais prepotentes. Para todos será custoso fazer uma coisa que em tempos normais requereria apenas um pouco de paciência.

O Estado está em pedaços. Entretanto, os tecelões (a comparação entre governantes e tecelões remonta a Platão) continuam a tecer tramas cada vez mais inconsistentes em cima de urdiduras cada vez mais frágeis e desgastadas.

14 de março de 1980

Os meandros do poder

Algum tempo atrás se descobriu e se começou a analisar o fenômeno do poder difuso (refiro-me em particular à microfísica do poder de Foucault). A idéia tradicional de que o poder reside numa pessoa, numa restrita classe política ou em determinadas instituições colocadas no centro do sistema social é enganadora. O poder está em qualquer lugar como o ar que se respira. Não compreendeu a estrutura ou o movimento de um sistema social aquele que não se deu conta de que este é constituído por uma densa e complexíssima inter-relação de poderes. O poder não está apenas difuso e repartido. Ele está disposto em estratos que se distinguem um do outro por diferentes graus de "visibilidade". Isso quer dizer que uma análise completa do poder social não deve limitar-se a explorá-lo na sua amplitude, mas procurar também examiná-lo em sua profundidade.

A distinção das diferentes formas do poder, com base no critério da sua diferente visibilidade, adquire relevância especial num sistema democrático, porque a democracia é idealmente o governo do poder visível, ou seja, do poder que se exerce ou deveria se exercer publicamente, como se se tratasse de um espetáculo a que são chamados para assistir, para aclamar ou para silenciar, todos os cidadãos. Mais de dois mil anos atrás, Platão, para referir-se ao governo democrático, usando de uma conotação intencionalmente negativa, usou a expressão "teatrocracia".

O sistema político italiano presta-se perfeitamente a esse exame. Em relação aos estratos que o compõem e nos quais pode utilmente ser decomposto para uma análise em profundidade, é possível distinguir, com base no critério de diferentes graus de visibilidade, três faixas que chamarei de poder emergente ou público, que é a do governo propriamente dito, a faixa do poder semi-

submerso ou semipúblico, que é a do subgoverno, e a faixa do poder submerso, oculto ou invisível, que não tem ainda nome (mas existe, e como!) e poderia ser chamada de criptogoverno. Tendo em vista que tratarei desse poder invisível no próximo capítulo, passo a me ocupar agora do segundo estrato: o subgoverno.

Por "subgoverno" se entende o vastíssimo espaço ocupado pelas entidades públicas ou de interesse público através das quais passa grande parte da política econômica ou do governo da economia. Esse espaço cresceu desmesuradamente nos últimos trinta anos, à medida que foram sendo atribuídas ao Estados novas funções sociais desconhecidas pelo Estado liberal clássico.

É já por si mesmo muito significativo que tenha sido adotado o termo "subgoverno" para designar essa área e as ações que a ela se referem. Isso significa que as ações desenvolvidas estão em estreita relação com as de um governo autêntico. O nexo é duplo, porque passa tanto pelos dirigentes dessas entidades, designados ou diretamente nomeados pelos partidos de governo pelo sistema de loteamento, como através da função "latente" que a eles é atribuída para prover ao financiamento "oculto" dos partidos ou canalizar para eles os recursos financeiros de que têm necessidade para garantir a própria sustentação e para ganhar "consensos" (o consenso é também uma mercadoria que se compra, como todas as outras).

A formação de uma palavra com o prefixo "sub" pode sugerir duas idéias diferentes: a idéia de dependência, como nas palavras "subcomissão" ou "subespécie"; e a idéia de sustentação expressa nas palavras italianas *sottofondo* (alicerce) e *sottocoppa* (pires). Parece-me que a palavra "subgoverno" contém as duas idéias: as entidades do subgoverno dependem do governo e ao mesmo tempo o sustentam. Elas são ao mesmo tempo uma subespécie e o alicerce do governo. Arriscaria até a hipótese de que, com o passar dos anos, o segundo significado irá prevalecer sobre o primeiro, tendo em vista o aumento, a dimensão e, por conseqüência, o peso político destas entidades. Tanto é verdade que hoje nenhuma descrição do sistema político

italiano pode deixar de levar em conta essa dupla realidade que o compõe. De momento, prescinde-se do terceiro estrato, o poder oculto que tem no segundo uma via de acesso, como revelou o escândalo do petróleo.

Mediante adequada análise conseguiremos descobrir o segredo da chamada governabilidade à italiana. Hoje em dia não existe mais ninguém que acredite que o problema da governabilidade foi resolvido só pelo fato de haver uma coligação de governo em vez de uma coligação de dois, três, quatro ou cinco partidos, ou pelo fato de o ministro de uma corrente ser substituído por um ministro de outra corrente. O segredo da governabilidade está na existência e na vitalidade do subgoverno. A floresta morre sem o húmus biológico das pequenas plantas.

Ê só um paradoxo. Mas poderíamos dizer que a Itália não precisa ser governada porque é subgovernada, porque é governada de baixo, porque existe um governo de baixo em relação a um governo de cima, uma sólida infra-estrutura que sustenta uma estrutura frágil e sujeita a rápidas e aparentemente caprichosas mutações. Os governos passam e o subgoverno fica. Por isso, as freqüentes crises de governo, aparentemente inconcludentes, tanto mais longas quanto mais dão vida a governos de breve duração, não conseguiram até hoje matar o sistema. O subgoverno não entra nunca em crise. Pelo contrário, as crises do governo tornam-no cada vez mais resistente. O subgoverno constitui uma estrutura de poder estável, permanente, com pessoal menos sujeito a mudanças, menos controlável e também menos controlado, particularmente por parte da opinião pública, de cuja mira escapa mais facilmente. Ele representa a continuidade do poder, particularmente do poder democrata-cristão, bem mais do que os efêmeros governos que se sucederam nestes últimos trinta anos.

Eis alguns dados que extraio da pesquisa publicada no volume *Anatomia del potere DC,* dirigida por Franco Cazzola e editada por De Donato em 1979. Trata-se de um livro que devemos ter sempre à mão. Nas entidades de previdência e assistência, num total de pouco mais de 8 mil empregos anuais (por "emprego anual" entende-se o lugar ocupado

por um indivíduo numa entidade pelo período de um ano), onde foi possível identificar a sigla partidária, cerca de '5 mil pertencem à Democracia Cristã (DC), seguida a grande distância Pelo Partido Socialista Democrático Italiano (PSDI) com 784. No que se refere aos presidentes cuja filiação partidária foi possível identificar, em 853 há 603 democratas-cristãos, seguidos a distância pelos social-democratas que são 103. Como era de prever, o "grande salto à frente" aconteceu no período de 1948 a 1954 (de 28 a 105) e no período que se seguiu de governos centristas (de 105 a 170), com uma ligeira diminuição nos anos de centro-esquerda (de 170 a 166) e uma mais sensível no qüinqüênio de 1970-1975 (de 166 a 134).

O que significam essas cifras para uma avaliação do poder dos democratas-cristãos nem precisa ser demonstrado. Mas a questão é ir além da simples constatação e reconhecer que, se o sistema político italiano dura além de toda previsão razoável, não obstante os governos vacilantes, as irresponsáveis dissoluções antecipadas das Câmaras e a ineficiência catastrófica dos órgãos de governo, depende também da consolidação progressiva de um sistema de subpoderes que as crises habituais não arranham e que as dissoluções não perturbam, nem a ineficiência dos governantes enfraquece, mas, ao contrário, o torna mais robusto, exigente e ameaçador.

15 de novembro de 1980

O poder invisível

A democracia é idealmente o governo do poder visível, ou do governo cujos atos se desenvolvem em público, sob o controle da opinião pública. As instituições de um país livre não podem durar muito tempo, escreveu no século passado Maurice Joly em seu *Diálogo no inferno entre Maquiavel e Montesquieu,* se não agirem à luz do sol *(au grand jour).*

Como ideal do governo visível, a democracia sempre foi contraposta a toda forma de autocracia, a todas as formas de governo em que o sumo poder é exercido de modo a ser subtraído o mais possível aos olhos do súdito. O patrão que comanda os escravos e o monarca de direito divino não têm nenhuma obrigação de revelar aos seus súditos o segredo de suas decisões. Tasso põe na boca de Torrismondo que os "segredos de Estado à plebe vulgar/ não são devidamente comunicados". À imagem e semelhança do "Deus oculto", o soberano absoluto, o autocrata, será tanto mais poderoso quanto melhor conseguir ver o que fazem seus súditos sem fazer-se ver ele mesmo. O ideal do soberano equiparado a Deus na Terra é ser como o Deus do céu, o onividente invisível.

Tema comum da doutrina do Estado absoluto é o dos arcanos do império *(arcana imperii).* Um dos mais notáveis escritores maquiavélicos, Gabriel Naudé, sentenciou: "Não há nenhum príncipe tão débil e desajuizado que perca o senso e submeta à opinião pública aquilo que a duras penas permanecerá secreto se confidenciado a um ministro ou a um favorito". O poder autocrático foge do controle público de duas maneiras: ocultando-se, ou seja, tomando suas próprias decisões no "conselho secreto" e ocultando, ou seja, através do exercício da simulação ou da mentira considerada como instrumento lícito do governo.

A doutrina democrática contrapõe a exigência da publicidade

ao *arcanum* do poder autocrático. A justificativa mais coerente e convincente foi dada por Kant nesta célebre passagem: "Todas as ações relativas ao direito de outros homens, cuja máxima não seja susceptível de publicidade, são injustas". Qual é o significado prático desse princípio? Uma máxima que não é susceptível de se tornar pública é uma máxima que, na hora em que fosse tornada pública, suscitaria tais reações que tornaria impossível sua execução. Esclareço esse princípio com um exemplo tirado da vida quotidiana. Que um político se aproprie do dinheiro público é um ato que pode ser feito só dentro do maior segredo, e apenas enquanto não se torna público. Na verdade, qual seria o político que transformaria em máxima pública a declaração pública, no ato de posse do próprio cargo, que se apropriaria do dinheiro público?

Semelhante declaração tornaria impossível em si mesma a ação declarada, porque desencadearia imediatamente a reação do público e provavelmente a das autoridades colocadas nos cargos para tutela dos interesses públicos. A prova disso está em que a apropriação do dinheiro público por parte de um político gera escândalo. Em que consiste o escândalo senão no fato de que se tornou público um ato que até ali havia ficado secreto, exatamente porque uma vez tornado público não poderia ser levado a cabo, sendo o segredo a condição necessária para sua realização?

A democracia considerada, pelo menos idealmente, como a melhor forma de governo, é muitas vezes acusada de não manter suas promessas. Não manteve, por exemplo, a promessa de eliminar as elites do poder. Não manteve a promessa do autogoverno. Não manteve a promessa de integrar a igualdade formal com a igualdade substancial. Estranhamente, é acusada, com freqüência, de não conseguir debelar o poder invisível. E, na verdade, o poder invisível continua a existir. Existe mais do que nunca num país como a Itália: não será possível entender nada do sistema italiano de poder se não se admitir que abaixo do poder visível existe um governo que age na penumbra (o chamado "subgoverno") e ainda, mais no fundo, um

governo que age na mais profunda obscuridade e que podemos tomar a liberdade de chamar de "criptogoverno".

O poder invisível pode assumir várias formas, que numa primeira aproximação podem ser distintas com respeito à diferente relação que cada uma delas tem para com o poder público visível. Com base nesse critério podemos distinguir três.

Existe, antes de tudo, um poder invisível dirigido contra o Estado, um poder que se constitui no mais absoluto segredo para lutar contra o Estado. Fazem parte dele as associações de delinqüência, as grandes organizações criminais, como a máfia e as seitas políticas secretas que hoje se apresentam como grupos terroristas e cuja proliferação nos últimos dez anos se transformou num específico fenômeno italiano. As seitas secretas distinguem-se das associações de delinqüência no que diz respeito aos fins, não nos meios empregados, mas muitas vezes o uso dos próprios meios, como roubos, furtos, seqüestras de pessoas, homicídios, fá-las convergir umas para as outras.

Em segundo lugar, o poder invisível forma-se e organiza-se não apenas para combater o poder público, mas também para tirar benefícios ilícitos e buscar vantagens que uma ação feita à luz do sol não conseguiria. Desse segundo tipo de poder invisível são exemplos as "associações secretas" as quais, embora proibidas pelo art. 18 da Constituição italiana, continuam existindo, e pelo que se soube nos últimos tempos, através das revelações sobre a existência de uma loja maçônica envolvida no escândalo do petróleo, gozam de ótima saúde. Além disso, uma vez que o segredo se mantém não só escavando o solo, agindo clandestinamente, mas também se escondendo através de máscaras, podem ser tranqüilamente consideradas formas de poder invisível as sociedades fictícias e de utilidades, atrás das quais se escondem, como por detrás de máscaras, rostos que não querem ser reconhecidos para que possam praticar ações que, se não forem protegidas pelas máscaras, serão consideradas vergonhosas.

Existe, finalmente, o poder invisível como instituição do Estado: os serviços secretos, cuja degeneração pode dar vida a uma verdadeira forma de governo oculto. Que todos os Estados tenham seus serviços secretos é um mal, diz-se, necessário. Ninguém ousa pôr em dúvida a compatibilidade do Estado democrático com o uso dos serviços secretos. Mas estes são compatíveis com a democracia apenas num contexto: que sejam controlados pelo governo, pelo poder visível, que por sua vez deve ser controlado pelos cidadãos, de modo que sua ação seja dirigida sempre e apenas para a defesa da democracia. Infelizmente, a partir da chacina da Piazza Fontana a atmosfera da vida pública italiana foi envenenada pela suspeita de conivência do poder invisível do Estado com o poder invisível do anti-Estado. Apesar de intermináveis (e não terminados) processos, as trevas não foram clareadas. O povo soberano nada sabe do que aconteceu. Isso significa, apenas, que o poder é opaco. Mas a opacidade do poder é a negação da democracia.

23 de novembro de 1980

Um sistema descentralizado

Além da crise econômica, fiscal, política e moral e de todas as crises de que estão cheios os livros dos especialistas e que afligem também os demais países, o novo ano levará provavelmente a uma crise de que a Itália tem um não invejável primado: a crise de governo. A julgar pelo fato de que em trinta e cinco anos sucederam-se quarenta governos e de que cada ano teve sua crise e, alguns, mais de uma, há lógica nesta previsão.

A rápida passagem de uma crise de governo para outra é um aspecto do fenômeno mais geral, que é tomar como normal o que na sua origem é excepcional. Diz-se que na Itália nada há de mais definitivo que o provisório. Para completar o quadro da "peculiaridade" do caso italiano, poderíamos acrescentar que na Itália não existe nada mais normal que o excepcional.

Damos alguns exemplos. Ê fora de dúvida que a dissolução antecipada de uma legislatura é constitucionalmente um evento excepcional. Pois bem, depois de quatro legislaturas chegadas naturalmente ao fim, houve três outras trancadas antes do tempo. Entre estas, a terceira durou menos do que as duas primeiras. A quarta, se continuar com as dificuldades que até aqui apresentou, está arriscada a durar ainda menos do que a terceira. Imaginemos a quinta! A dissolução do Parlamento está-se tornando uma praxe: como evento isolado pode ser providencial, mas como praxe é uma aberração.

Há um outro exemplo. É fora de dúvida que os decretos-leis devem ser considerados como forma excepcional de produção normativa e justificados exclusivamente pela necessidade e pela urgência. Numa pesquisa recente, da autoria de F. Cazzola e M. Morisi ("A decretação de urgência contínua de Andreotti a Cossiga"), publicada no número de janeiro-fevereiro de 1981 da nova revista

Laboratorio Politico, lê-se que, enquanto nos primeiros 24 anos se promulgaram 291 decretos-leis, no decurso dos últimos oito anos foram produzidos e publicados 360, e entre junho de 1979 e setembro de 1980, ou seja, em pouco mais de um ano, cerca de 90.

Finalmente, a "rajada" de referendos. Após decênios de forçada abstinência por inadimplência constitucional e depois de alguns anos de rodagem que se seguiram à lei institutiva (1970), estamos caminhando, sobretudo por iniciativa do partido radical, que provoca análogas contra-iniciativas de seus adversários, para a multiplicação monstruosa de convocações para as urnas a fim de dar opinião sobre os assuntos mais díspares. Sendo, porém, o sistema italiano de natureza parlamentar, é óbvio que as leis se fazem e eventualmente se desfazem no Parlamento. Se não quisermos desacreditar o Parlamento, o procedimento do referendo deve ser aplicado com ponderação. Se assim não for, ocorrerá uma "sobrecarga" de participação que poderá gerar como resposta o fenômeno contrário da apatia política, do qual não estamos muito longe.

O pior é que os três fenômenos de uma exceção que se torna regra representam uma única tendência: a tendência à marginalização do Parlamento, a uma perda da sua credibilidade e a uma redução das suas funções. Algo diferente de centralidade do Parlamento. O sistema político italiano não tem mais um centro. Isso, porém, não significa que seja descentralizado. Significa que é descentrado, ou seja, que o centro não está mais em seu lugar mas também que ninguém sabe onde está.

Análogo discurso vale para a crise do governo. A sua regularidade é um insulto ao princípio do bom governo, segundo o qual uma condição essencial para governar bem é a estabilidade. A praxe da crise está hoje de tal modo radicada nos costumes da classe política que todo governo já está em crise no momento em que é formado. Todo governo tem o estado de crise como seu estado normal. A história constitucional italiana desenvolveu-se através de

uma contínua cadeia de crises de governo, algumas delas longas, e de governos em crise, freqüentemene muito breves. Algumas vezes, como aconteceu com os dois governos de Cossiga e com o atual governo de Forlani, o governo já está em estado de crise antes de existir. É como se disséssemos que nasceu morto.

Admira que um fato psicológico como a crise de governo seja considerado pouco escandaloso. Mas dá para entender: um governo que dura não satisfaz aquela paixão dominante do jogo do poder como fim em si mesmo, em que estão empenhados homens políticos que não têm paixões ideais nem a pretensão de fazer um bom governo (de *guverné bin,* como costumava dizer Giolitti, e que Luigi Einaudi não achava suficiente). Aquela paixão pelo jogo político a que Pareto chamava "o instinto das combinações".

Exatamente, as combinações. Um sistema político como o italiano, fracionado numa dezena de partidos, alguns deles muito pequenos, favorece as combinações. Num sistema político em que apenas são possíveis governos de coligação, com tantos e tão pequenos partidos, as coligações possíveis são muitas. A dificuldade está só na escolha. Assim, de combinação em combinação, já foram experimentadas até agora, nestes trinta e cinco anos, uma dúzia. Aparentemente uma dúzia, mas houve muitas mais se levarmos em conta que no mesmo governo os partidos que dele fazem parte podem rejeitar com voto contra ou apoiar com abstenção, Para dar um exemplo: não se podem comparar os governos monocromáticos de Leone com os governos monocromáticos de Andreotti. Os dois o eram, mas diferentes pelo diverso peso das abstenções.

Doze coligações, doze combinações. Da exarquia dos primeiros governos de De Gasperi, com cinco partidos do CNL e o partido republicano, aos governos monocromáticos de que houve já diferentes réplicas, passando por governos de quatro, de três, de dois, em torno de três constelações de governos de centro-direita com três partidos de governo de maioria (DC, PSDI, PRI) e o partido liberal, de centro com os três mesmos partidos sem o partido liberal, de centro-

esquerda com o partido socialista em lugar do partido liberal. Mas, como as combinações possíveis não se esgotam aqui, o jogo tende a continuar.

Para ficarmos apenas na área dos chamados partidos de governo, sem entrar no tema das possíveis constelações dos governos de esquerda em torno do partido comunista, das quais parte a via para novas combinações, o pentapartido de que se fala há tempos, uma coligação em que pela primeira vez entrariam juntamente o partido liberal e o partido socialista, é uma fórmula que jamais havia sido experimentada antes. Parece que a tentação de experimentar essa nova descompressão é muito forte.

Entretanto, para os observadores, o problema é na realidade outro. Uma crise de governo deveria, para um observador, derrubar um mau governo para substituí-lo por um melhor. Por outro lado, para dar ouvidos ao que dizem os atores que, ao ser formado um governo, já o estão condenando à morte, diríamos que o novo governo é pior que o anterior. Se não fosse assim, por que vamos nos apressar em mudá-lo? A verdade é que, para quem está como observador, não é nem melhor nem pior: é idêntico. Idêntico nas promessas que não cumpre, nas declarações programáticas a que não correspondem atos, na prática do adiamento, na luta paralisante entre ministros dos diversos partidos ou até do mesmo partido.

Quem sabe se o ano novo vai convencer os senhores da política de que se trata não de mudar um governo, mas de modo de governar. Não é uma proposta ousada, mas é um tímido desejo.

28 de dezembro de 1980

APÊNDICE

Três personagens da "Itália civil'

Este apêndice constitui uma continuação quase ideal do volume, hoje impossível de encontrar, *Itália civil — retratos e testemunhos,* publicado em 1964 pela editora Locaita. Abrange três retratos: Salvatorelli, Baeur, Jemolo. Os três, publicados por iniciativa do diretor da revista e desta coletânea, Giovanni Spadolini, na *Nuova Antologia* da renovada série trimestral da revisa florentina.

O texto "Salvatorelli: o educador antifascista" foi escrito especialmente para o fascículo de abril-junho de 1980 e dedicado em grande parte à memória do historiador e pesquisador falecido: ele utiliza e retoma também as páginas dedicadas a Salvatorelli em *Trinta anos de história da cultura em Turim* (1920-1950), *(Nuova Antologia,* n° 2134, abril-junho de 1980, pp. 72-79). O capítulo "Bauer: ou a fé na democracia" é publicado com alguma adaptação e insere-se na linha de homenagem ao insigne educador civil. Trata-se do texto de um discurso pronunciado em Milão em 27 de maio de 1979, posteriormente publicado em *Nuova Antologia,* n° 2131, de julho-setembro de 1979, pp. 124-128. O terceiro texto intitula-se "Jemolo: um mestre e um amigo" e apareceu por ocasião do 90° aniversário de Jemolo em *Nuova Antologia, n?* 2137, de janeiro-março de 1981, pp. 60-64.

Salvatorelli:
o educador antifascista

Entre 1930 e 1940, Luigi Salvatorelli teve parte relevante na formação civil e política dos jovens intelectuais da geração pós-gobettiana que considerava Croce como mestre de "cultura e vida moral" e havia sido voltada para o antifascismo por alguns professores de liceu, como Humberto Cosmo, Augusto Monti e Zino Zini.[47] Apesar de não ser turinês, era muito ligado à cidade de Turim por freqüente colaboração em *La Stampa,* de que foi vice-diretor, até o momento em que o jornal de Frassati caiu também nas trevas do fascismo. Tornou-se um turinês de fato, pelas amizades e pelos hábitos. Vivia isolado mas não privado de contatos com o ambiente intelectual da cidade.

Nas *Memórias de um antifascista,* Barbara Allason recorda-o entre os hóspedes de sua casa, na via Cesare Balbo 38, situada numa colina junto ao Pó, ao lado de Burzio, Michele e Renzo Giua, Mila, Casorati, Pavese e tantas outras "pessoas amigas".[48] Freqüentava a bela casa do notário Annibale Germano no Corso Galileo Ferraris 7, onde se juntavam o musicólogo Andrea della Corte, Cajumi, Antonicelli e o escritor e jornalista Pietro Solari, que havia sido correspondente de um jornal de Turim na Alemanha.

No álbum de lembranças fotográficas de Antonicelli, publicado com o título de *Houve um tempo em que...,* uma fotografia o retrata sentado, absorto, lendo um livro, com ar severo, um pouco sombrio, de pessoa que ri pouco, o que nos causou uma terrível impressão.

(47) Neste artigo retomei e ampliei as páginas dedicadas a Luigi Salvatorelli no ensaio *Trinta anos de história da Cultura em Turim (1920-1950),* edição fora de comércio, Cassa di Risparmio, Turim, 1977, pp. 69-73.

(48) B. Allason, *Memorie di un antifascista, 1919-1940,* da coleção "Giustizia e Libertà", dirigida por A.,Garosci, Roma-Florença-Milão, 1945, p. 137.

Na legenda lê-se "que exercia um fascínio austero sobre os jovens intelectuais revolucionários".[49]

Quando o conhecemos, ele era para nós mais do que o historiador que havia escrito famosos livros de história religiosa. Era o escritor político, autor do livreto *Nazionalfascismo,* que Gobetti editara em 1923. A interpretação do fascismo como expressão ideológica e prática da pequena burguesia, do quinto Estado, que havia procurado a desforra entre as duas classes rivais, a da burguesia e a do proletariado, estabelecendo como idéia-guia a idéia de nação, suprema conciliadora ou apaziguadora da luta de classes, tornara-se mais familiar que a interpretação gobettiana do fascismo como revelação dos males históricos de um país que não tivera nem Reforma nem Revolução.

Como ele próprio conta numa entrevista que deu a Carla e Paolo Gobetti pouco antes da morte (que está inédita nos arquivos do Centro Studi Piero Gobetti), conhecera Piero quando este era crítico teatral em *L'Ordine Nuovo.* Suas relações, apesar de tudo, não eram muito fortes. Discordavam em relação a Salvemini e, indiretamente, em relação a Giolitti, sobre quem Salvatorelli escrevera uma introdução para uma coletânea de discursos parlamentares, editada em 1920 na série "Il pensiero político moderno", de Rinaldo Caddeo, pela casa editora Risorgimento, de que Gobetti havia dado oportuna notícia nas páginas de *L'Ordine Nuovo,* em 27 de junho de 1921.[50] O que os unia era a condenação inflexível do fascismo. Tinham em comum o fato de não terem precisado esperar a prova de governo para compreenderem sua natureza perversa. Na mesma entrevista diz ter admirado o jovem intrépido e batalhador sem jamais ter aceitado seu "extremismo": ele sempre se considerara um "moderado".

(49) *Ci fu un tempo. Ricordi fotografici di Franco Antonicelli. 1926-1945.* Apresentação de M. Mila e introdução de A. Papuzzi, Regione Piemonte, 1977, foto grafia n° 39.

(50) P. Gobetti, "Indicazioni librarie", *in L'Ordine nuovo,* 27 de junho de 1921, com a assinatura de "Baretti Giuseppe", recentemente publicada em *Scritti politici,* aos cuidados de P. Spriano, Turim, 1960, p. 212.

Escrevera alguns artigos em *La Rivoluzione Liberale,* mas não era um colaborador assíduo. O primeiro, publicado no número de 1° de maio de 1923, com o título de "Linhas gerais do nacional-fascismo", era uma antecipação do livro que estava para sair. No mesmo número encontramos o anúncio de que sairiam naquela semana dois novos livros, entre eles o *Nacional-fascismo.* O segundo, publicado no número 13 de novembro, é uma "Resposta aos críticos de *Nacional-fascismo"*, importante por vários motivos: porque demonstra o rápido sucesso do livro e o amplo interesse que tinha suscitado e também porque permite ao autor precisar seu pensamento sobre alguns pontos, com a habitual peremptoriedade. Os críticos são Bergeret, Fovel, Monti, Ansaldo, Tilgher e Levi della Vida.

A resposta mais interessante é a de Augusto Monti, que se ocupou por três vezes do livro, nos números 22, 26 e 33 da citada revista, defendendo duas teses singulares e esquisitas: o fascismo estava ligado não tanto ao nacionalismo, mas mais ao radicalismo cavalottiano; a culpa do fascismo não era só dos intervencionistas, mas também dos neutralistas derrotados que tinham provocado a reação dos ex-combatentes. A resposta de Salvatorelli é ferina: à parte a consideração de não ter pretendido reavivar a velha polêmica entre intervencionistas e neutralistas, as responsabilidades históricas não são dos vencidos, mas dos vencedores.

No número 16, de 29 de maio, publica-se um artigo com o título de "Política externa e política interna", com uma apostila de Gobetti: "Temos o prazer de oferecer aos leitores o primeiro de uma série de artigos sobre política externa que L. Salvatorelli escreveu para *La Rivoluzione Liberale".* Mas a série foi logo interrompida: saiu só o segundo, com o título de "O problema da política externa italiana", no número 20, de 26 de junho. Publica ainda na revista gobettiana um artigo com o título de "Alemanha, espelho da Europa", no n° 1 do ano seguinte (1924), inteiramente dedicado à "questão alemã".

Para a nossa geração, que chamei de "pós-gobettiana", o

Salvatorelli de que falei até agora pertencia à pré-história. O Salvatorelli "historiador" começa para nós quando Giulio Einaudi funda sua editora em 1933 e ele se torna de repente o autor preferido e mais bem-sucedido. Um dos primeiros atos do jovem editor é a continuação, embora apoiado no espólio já mudado de uma revista militante não mais acadêmica, do periódico *La Cultura,* de Cesare de Lollis, no período que vai de 1930 a 1934, sob os auspícios de Cajumi, discípulo de Ferdinando Neri e que tinha já publicado os primeiros escritos de Ginzburg e de Pavese.

O inspirador da nova série, que não mais sairá em grossos volumes, mas em cadernos mais práticos, com páginas em coluna dupla e uma *crítica social* arejada e cheia de sucesso, foi Ginzburg, preso em março de 1934, quando o primeiro número estava para sair e que não pôde mais assumir a direção. Nos dois primeiros números ficou como diretor-responsável Sergio Solmi e, nos seguintes, Pavese; mas o verdadeiro diretor era Cajumi, que fez a transição entre a velha geração dos Einaudi, dos Cosmo, dos Salvatorelli, e a nova geração dos Mila, dos Antonicelli, de Piero e de Paolo Treves.

O primeiro número que saiu em março de 1934 abre com um artigo de Salvatorelli: "Historiografia do século XVIII". É dedicado a um exame crítico do livro *A polêmica sobre a Idade Média,* de Giorgio Falco, que era professor de História Medieval na Universidade de Turim. Com esse artigo, a revista nasce sob o signo do retorno ao Iluminismo. A crítica que Salvatorelli faz a Falco é de não se ter libertado da tradição historiográfica do romantismo, que injustamente acusou o século XVIII de anti-historicismo e de ter feito um juízo negativo sobre a historiografia de Voltaire.

Não há necessidade de sublinhar as novidades da perspectiva em que Salvatorelli se colocara para julgar o livro de Falco e a importância do colorido iluminista que ele e Cajumi, embora com pontos de vista diferentes, um como homem da "razão crítica" e outro como "libertino", deram à nova revista. Devemos lembrar que *Iluminismo* foi o título escolhido por Gobetti para encabeçar o artigo-

programa com que havia iniciado a última das suas revistas: *Il Baretti.* Mas tal título tinha mais o valor de um apelo à renovação da consciência do dever do homem de cultura frente à ameaça do retorno à Idade Média que o de uma revisão consciente do historicismo antiiluminista dominante.

Diferentemente do iluminismo moralista de Gobetti, o iluminismo de Salvatorelli é fruto de uma convicção intelectual profunda, amadurecida através de estudos históricos e de luta política. Num pequeno livro de 1925, intitulado *Irrealidade nacionalista,* da autoria de Corbaccio, onde se coloca o problema das relações internacionais depois do Tratado de Versalhes, lança uma nova e duríssima acusação contra a mentalidade nacionalista que destruiu todos os ideais religiosos e morais do século XIX. Defende que na Itália o nacionalismo foi revigorado com base no idealismo de Croce e Gentile; para dizer a verdade, mais apoiado no segundo do que no primeiro, os quais ensinaram os jovens a crer, orientados pelas idéias de Hegel, que o real se identifica com o racional, e a aceitar, portanto, "a justificação de todo o real, a consagração do sucesso e a exaltação da força".[51]

Salvatorelli prestou contínua colaboração nos artigos, notas e recensões na nova série da revista, que durou pouco mais de um ano. Os próprios artigos eram mais comentários, na maior parte das vezes, de livros recentes, como é o caso de *Napoleão,* publicado no n° 7, de setembro de 1934, e que versa sobre a tradução francesa, reduzida a dois volumes, da biografia de Napoleão feita por Kirscheisen, e também o de *As relações franco-alemãs,* publicado no n° 10, em dezembro de 1934, a propósito da tradução italiana das memórias do embaixador Paléologue, *Uma grande virada na política mundial.*

(51)L. Salvatorelli, *Irrealtà nacionalista,* publicado na coletânea *Res publica,* Studi politici, economici e sociali, n° X. Milão, 1925, p. 179.

Melhor que nos artigos de caráter histórico, o racionalismo iluminista e crítico de Salvatorelli, no qual parece ser útil insistir pela época em que foram escritos e publicados, se revela em dois artigos sobre Georges Sorel, sua besta negra. O iluminista sempre se acha no dever de enfrentar dois adversários, que variadas vezes, no início do século, tinham pisado o mesmo chão: o historicismo e o irracionalismo. Mas o adversário mais direto era o segundo. Não estava inteiramente fora da razão Salvatorelli quando considerou o autor das *Reflexões sobre a violência,* até ali respeitado e tomado a sério no meio italiano, mesmo por Croce, como um representante típico do irracionalismo. Dos dois artigos de *La Cultura,* o primeiro — "O mito Sorel" —, publicado no n° 4, em junho de 1934, é uma recensão do livro de Giuseppe La Feria. *Retrato de Georges Sorel,* publicado no mesmo ano. O segundo, com o título de "Spengler e Sorel" (n° 2, fevereiro de 1935), é uma reação polêmica à aparição de *Anos decisivos* do autor de *A decadência do Ocidente.* Salvatorelli não havia esperado a saída destes dois livros para desafogar sua antipatia pelo teórico do mito da violência.

Em 1930, escrevera nas páginas de *Pegaso* um ensaio sobre Sorel, uma autêntica carga bem racional que os recentes reexumadores do sindicalista revolucionário fariam bem em não esquecer. A essência do artigo é que Sorel tem dois ódios: a democracia e os intelectuais. A democracia, porque pretende substituir o método da persuasão e pesquisa paciente da verdade pela discussão da violência; e os intelectuais porque assumem a tarefa de raciocinar e fazer raciocinar. E Sorel extrapola quando propõe suas interpretações extravagantes da história e ainda quando enuncia suas aberrantes teses políticas. "A verdadeira importância da obra de Sorel talvez esteja em ele ter representado e contribuído para gerar a confusão intelectual e a dissidência moral característica do último quartel do século XIX." Ao reeditar seu ensaio trinta anos depois, acrescenta em nota: "Hoje eu diria que essa

é a única importância".[52] No primeiro artigo citado, lêem-se outras chicotadas como esta: "Nenhum culto da verdade, nenhum respeito à seriedade da história, mas desafogo das próprias paixões e, poderíamos dizer, dos próprios tiques".

Sorel não tinha outro escopo senão *épater les bourgeois* (chocar os burgueses). Seus erros de inteligência foram acompanhados "por uma presunção ilimitada, por um rancor inexaurível, por uma mania de destruição que fizeram dele um verdadeiro desvio moral". Curiosa e historicamente discutível e só emocionalmente justificada, a analogia entre Sorel e Spengler traçada no segundo artigo. A afinidade que ele acha ter descoberto entre o revolucionário francês e o reacionário alemão dá "a quem não é nem soreliano nem spengleriano um sutil prazer". Mas o que há de comum entre Sorel, o "Spengler de antes da guerra", e Spengler, o "Sorel do pós-guerra"? O ódio pelo século XVIII e pelo século do racionalismo. E depois a maneira comum de apresentar as próprias idéias: os dois são dogmáticos e apodíticos e odeiam a crítica. Além do pensamento crítico, eles odeiam a humanidade também. A divisa deles poderia ser: *"Odium humani generis".*

Quando, muito tempo após, nos anos da presumível maturidade, escrevi uma recensão a um livro de Sorel, certamente que não tinha em mente as páginas de Salvatorelli, mas recolhi juízo análogo e não menos severo de Julien Benda, que atribuía a este desapreciador das idéias claras e distintas, ele, o cartesiano autor da *Trahison des clercs,* "uma cultura satânica da *blague".*[53] E, alguns anos depois, retomando o pensamento do mestre do iluminismo nos anos da nossa formação: "O constante fermento de seu pensamento (...) foi o ódio feroz e inextinguível pela democracia (...).

(52) L. Salvatorelli, *Miti e storia,* Turim, 1961, p. 415.

(53) Rec. a G. Goriely, "Le pluralisme dramatique de Georges Sorel", Paris, 1962, *in Rivista di Filosofia,* LIV, 1963, p. 371.

Exatamente para combater a execrada democracia, se aliou por várias vezes aos socialistas que desprezava e aos nacionalistas em relação aos quais nunca conseguiu esconder sua desconfiança".[54]

Devo dizer que a nossa relação com o século das luzes era ambígua. Éramos muito croceanos, ingênua e dogmaticamente historicistas, para não mostrarmos uma certa insatisfação pelo século da razão abstrata e para não nos darmos ares de ser realistas hostis aos sermões moralistas em política. Mas, como já tive ocasião de observar,[55] este nosso antiiluminismo era superficial e epidérmico. Quando nos achamos obrigados a enfrentar o problema do "Que fazer?" num país em que o real nos parecia tão pouco racional, todos nos tornamos bons iluministas e resolvemos preparar programas de reforma moral e intelectual que naturalmente jamais foram realizados, como que a demonstrar a outra face da verdade, ou seja, a irrealidade do racional.

Como *La cultura* tinha sido aberta com um artigo de Salvatorelli, assim também foi aberta, com um livro dele, a "Biblioteca di cultura storica", inaugurada em 1935, e que chegou por estes dias, com a obra de Philip Jones, *Economia e società nell'ltalia meridionale,* ao 141° volume. O livro *Il pensiero político italiano dal 1700 al 1800* era uma novidade não apenas para a disciplina História das Doutrinas Políticas, pouco cultivada então na Itália e que só nesse ano se tornara matéria de ensino universitário, mas para o próprio autor, que até ali se havia dedicado de preferência a temáticas de história religiosa e de história política contemporânea nos últimos anos, e ainda pelo modo de exposição dirigido para os escritores políticos propriamente ditos e também para os poetas e literatos; ao lado de Beccaria e Verri, Parini, ao lado de Gioia, Il Fuscolo, ao lado de Romagnosi, Manzoni, ao lado de D'Azeglio, Leopardi.

(54) "Profilo ideologico del Novecento", *in Storia della Letteratura italiana,* vol. IX, *Il Novecento,* Milão, 1969, p. 149.

(55) No artigo escrito sobre o 10° aniversário da morte de Croce, publicado primeiro em *Belfagor,* XVII, 1962, pp. 631-639 e depois em *Italia Civile,* Manduria, 1964, pp. 71-95. O texto citado está na p. 74.

Na segunda edição revista e aumentada de 1940, as páginas sobre Leopardi foram inseridas com um acurado espólio do *Zibaldone,* mas são famosas também pelo comentário à *Ginestra,* onde o acento cai sobre os versos "todos entre si confederados estima/ os homens e a todos abraça/ com verdadeiro amor", sobre os quais várias vezes se deteve nesses mesmos anos Aldo Capitini.

O livro teve grande sucesso. A segunda edição foi feita em 1940, a terceira em 1942, a sexta em 1959 e a reimpressão nos *reprints* de 1975. Juntamente com a *Storia come pensiero e come azione* de Croce e o *Cavour* de Omodeo, foi uma das obras que mais serviram para a educação político-liberal e democrática, por outras palavras, antifascista, da nossa geração. Mais que uma história, era uma leitura de textos ou uma espécie de antologia racional. Tinha seu fio condutor preciso. Não é por acaso que começa com os iluministas lombardos do século XVIII e termina com o liberalismo radical de Cattaneo e Ferrari, que "partem da tradição filosófico-política do século XVIII".[56] Na verdade, poderia ser interpretada como uma homenagem à grande tradição da razão esclarecedora e à fé na liberdade nos tempos do reavivamento da barbárie e do despotismo.

Salvatorelli deu em poucos anos uma contribuição editorial inigualável à editora de Giulio Einaudi, que apenas começava: o ensaio sobre *Pio XI e la sua eredità pontificale,* escrito alguns dias após a morte do pontífice em 1939; *Sommario della storia d'Italia,* 1938; *Profilo della storia d'Europa,* 1942; e, finalmente, o ensaio mais pessoal, conciso, fechado e problemático, sem concessões à "factualidade" dos manuais, *Pensiero e azione del Risorgimento,* 1943.[57]

(56) L. Salvatorelli, *Il pensiero político italiano dal 1700 al 1800.* Turim. 1935, p. 328.

(57) L. Valiani, "Salvatorelli storico dall'Unità d'Italia al fascismo", *in Rivista storica italiana,* LXXXVI, 1974, pp. 723-749, p. 724.

O volume era dedicado a Cesare de Lollis, "mestre de ciência e de vida pela agudeza questionante e liberdade de espírito e pelo amor intrépido da justiça e da verdade". Abre com um capítulo sobre o século XVIII, o século em que a Itália, através dos escritores iluministas, se aproxima da Europa e de onde nasce o movimento espiritual que termina no *Risorgimento.* A tese gobettiana do *Risorgimento* como revolução frustrada era adaptada aos tempos de desesperada luta política em vista de uma revolução ainda por fazer. Ao contrário, a tese sabaudística do *Risorgimento* como conquista territorial por parte da monarquia e de seu exército, defendida pela ala mais retrógrada dos fascistas, estava destinada a servir de ponto de apoio para um regime reacionário.

Para Salvatorelli, o *Risorgimento* é antes de tudo um movimento espiritual e só depois o resultado da paciente e sábia obra política de Cavour e da educação moral de Mazzini. Esta reconciliação póstuma dos dois protagonistas-antagonistas tinha também um entendimento político que não era secreto: a continuação do *Risorgimento* não estaria no fascismo, que havia repudiado o liberalismo de Cavour e deformado em sentido miseravelmente nacionalista a mensagem ao mesmo tempo nacional e universal de Mazzini, mas no Estado democrático e republicano surgido das cinzas do efêmero império de Mussolini. O livro foi impresso em março de 1943, quando as horas do regime pareciam contadas e havia sido clandestinamente fundado o Partido da Ação, partido iluminista como outros, no bem e no mal, ao qual numa primeira fase Salvatorelli aderiu.

Bauer: a fé na democracia

Existe uma Itália civil. A minha geração a descobriu durante o fascismo. Apesar de tudo, mesmo então, houve aqueles que com a sua firmeza diante do tirano, com sua fé indefectível na liberdade nos permitiram esperar e nos ajudaram a sair da selva obscura em que o fascismo nos tinha lançado. Entre estes, um dos primeiros: Bauer. Não esquecemos quanto devemos àqueles que nos precederam e nos abriram os olhos e indicaram o caminho. Quando, alguns anos atrás, recolhi em livro retratos e testemunhos desse tempo, dei-lhe o título, precisamente, de *Italia civile.*

Por que Itália civil? Não há dúvida de que essa expressão tem para nós um significado forte e emotivo. Nosso espírito corre rápido em contraste com o elogio da Itália bárbara feito por Curzio Malaparte. Mas qual é o significado histórico disso? Várias vezes fiz essa pergunta a mim mesmo, mas reconheço que é difícil responder. Ecos literários certamente, desde o dantesco "Atene e Lacedemona che fenno/ le antiche leggi e furon sì civili" ao carducciano 'Tutto che al mondo è civile,/ grande, augusto egli è romano ancora". Talvez nos lembremos da poesia que aprendemos na escola com o nome de "civil", convidando-nos a "egrégias coisas" e meditando sobre as "urnas dos fortes". Mas há também reminiscências filosóficas: basta pensar na rica tradição da filosofia civil, do conhecimento especulativo e prático, voltado para o progresso da sociedade, do civilismo, enfim, como se dizia então, tão vivo na Itália e especialmente na Lombardia, através de Romagnosi e Cattaneo. Finalmente, influências diretas derivadas da luta política entre as duas Itálias de que tantas vezes falou Gobetti, a Itália dos vivaldinos que sempre são "sábios" também e a dos que apesar de tudo crêem nos princípios e são naturalmente bobalhões (melancólicos, teria dito Salvemini).

O conceito de Itália civil adquire seu significado de forma particular

através de tudo aquilo a que ele se contrapõe, ou, melhor ainda, através de tudo aquilo que aqueles, a quem fazemos entrar idealmente nesta categoria histórica, consideram o lado mau ou triste da história italiana, a saber: a prepotência dos soberbos e o servilismo dos humildes, a grande corrupção e as pequenas intrigas, o espírito de violência e de abuso, a mentalidade de complô e de conjura, de um lado, e a mesquinharia, o subterfúgio e o prazer de agir impunemente, de outro. Numa palavra, a prepotência de quem está no comando a que corresponde a acomodação, como contrapeso, de quem obedece. E então entende-se e percebe-se que "civil" tem uma relação com virtuoso no sentido da virtude republicana contraposta aos vícios do despotismo como modo de reger a coisa pública, que tantas provas tinha dado de si na história italiana e que o fascismo havia, por assim dizer, retomado num grande espetáculo de circo que termina com a tenda em chamas e com o público fugindo horrorizado para escapar à morte.

Em resumo, diria que a Itália civil significa antes de tudo a concepção ética da política, ou seja, a subordinação da política a um ideal moral, o primeiro de todos os ideais da liberdade. Isso seria a perfeita oposição da subordinação da ética à política, que tem duas faces, o maquiavelismo no sentido decadente da palavra e a teoria do Estado ético, ou seja, a indiferença moral e a sublimação da política ou do Estado entendido como quintessência da política.

Numa concepção ética da política assume importância decisiva a educação. Não se nasce cidadão no sentido de membro de uma comunidade fundada sobre o respeito mútuo, sobre a tolerância das idéias e sobre a prática da liberdade. O cidadão torna-se cidadão pelo exercício da cidadania, aprendendo algumas coisas elementares mas dificílimas: a minha liberdade tem um limite intransponível na igual liberdade dos outros, enquanto normalmente se considera a liberdade como um meio de domínio; quanto maior o poder, tanto maiores as responsabilidades, apesar de habitualmente acontecer o contrário, ou seja, o mais poderoso é o mais irresponsável; que não pode haver convivência civil se as distâncias entre os extremos forem muito

grandes, mas acontece que as estruturas de poder estão feitas para que os grandes se tornem maiores e os pequenos ainda menores; na esfera das relações políticas, toda forma de violência deve ser eliminada e a violência deve ser substituída pelo debate das idéias e pela persuasão fundada em argumentos racionais, especialmente num tempo como o nosso, em que a fabricação de instrumentos de morte cria produtos cada vez mais perfeitos. Para aprender essas coisas simples mas dificílimas é preciso ter entendido a lição da história. Mas para entendê-la é preciso fazer uma longa e cansativa obra de educação ou de auto-educação, de que nem todos são capazes ou não estão materialmente em condições de levar ao fim.

Quando os problemas do Estado eram analisados *ex parte principis* (do lado do príncipe), o ideal da educação era a formação do bom príncipe, do príncipe cristão, como se dizia. Desde o momento em que se começou a olhar o problema do poder pelo lado do povo *(ex parte populi),* o ideal da educação civil passou a ser a formação do bom cidadão. O governo do bom cidadão é a democracia entendida sinteticamente como o governo *pela* liberdade no sentido de liberdades civis (as chamadas liberdades negativas) e *na* liberdade, ou seja, através do autogoverno (a chamada liberdade positiva).

Entende-se que falando de inspiração moral da política, da educação para a liberdade que é necessária para a execução deste ideal, de democracia como governo do bom cidadão, estou tocando nos pontos fundamentais do pensamento e da ação (pensamento e ação mazzinianamente indissolúveis) de Ricardo Bauer. Trata-se de um pensamento e de uma ação expostos com admirável coerência e com absoluta fidelidade às origens durante mais de cinqüenta anos. Não há necessidade de voltar a percorrer as etapas principais. Vou limitar-me a lembrar o ponto de partida, que foi a revista *Il Caffè,* publicada de 1° de julho de 1924 a 8 de maio de 1925, a que se seguiu o *opúsculo I casi d'Itália,* publicado em Milão em fevereiro de 1925, da autoria de Bauer e Parri. Posteriormente, quando as liberdades constitucionais foram suprimidas, ocupa lugar importante a revista

clandestina *La Lotta Política,* aparecida na primavera de 1929, onde é enunciada a fórmula do "liberalismo operário", que não pode deixar de ser associada ao ideal gobettiano da revolução liberal, e ainda a coleção de opúsculos de *Nuova libertà* do mesmo período, interrompida pela prisão acontecida a 20 de outubro de 1930 e pela prolongada detenção e conseqüente confinamento que só terminou treze anos depois com a queda do fascismo. Lembrarei também o ponto de chegada, o pequeno volume publicado no ano passado que se intitula, quase resumindo um pensamento e o sentido de uma batalha, *Breviário della democrazia.* Falo de ponto de partida e de ponto de chegada porque as etapas intermediárias são tantas que ninguém, nem talvez o autor, está em condições de enumerá-las todas. Seja-me permitido, pelo menos, mencionar a preciosa e ativa colaboração de Bauer na revista *Occidente,* hoje totalmente esquecida, e que saiu durante alguns anos entre as décadas de 50 e de 60. Era turinesa e milanesa ao mesmo tempo e seus promotores tinham intenção de apontar a Inglaterra como a pátria ideal da democracia e tinham estabelecido uma relação estável entre alguns jovens estudiosos italianos cattaneamente e salvemianiamente "concretistas" (pelo menos ao nível da palavra) e alguns jovens estudiosos ingleses da Universidade de Oxford. Destaco-a entre as lembranças porque foi ela a principal responsável por nossos encontros, quando os dois, Bauer e eu, éramos redatores e colaboradores da revista. Bauer colaborou com muitos artigos, em quase todos os números, com temas mais do que tudo "bauerianos". Cito alguns deles: "O drama da juventude italiana" (1950, pp. 65-68), a mesma temática do livro que publicou o ano passado, com objetividade e coragem, intitulado *Il dramma del giovani;* "A defesa da democracia na crise política italiana" (1950, pp. 130-135); "O surgimento do fascismo na Itália" (1950, pp. 251-262); "A importância da educação para resolver o problema político italiano" (1951, pp. 243-250), onde podem ser lidas estas palavras douradas: "Na esfera política vemos como todas as dificuldades que obstaculizam a

constituição e o funcionamento de um regime democrático eficiente e sólido derivam da ignorância que a massa do povo tem a respeito da própria natureza da democracia... Democracia é antes de tudo tolerância, ou seja, rejeição de toda concepção dogmática e estática da verdade, de todo fanatismo, é harmonia e concórdia conquistadas conscientemente sobre a discordância de interesses e opiniões infinitas. É evidente que ela se apóia numa alta sensibilidade de espírito e na capacidade que o cidadão tem de dar-se conta da opinião, do pensamento, do ânimo, dos interesses dos outros, considerando-os perfeitamente legítimos em relação aos próprios. É claro também que tal modo de considerar a liberdade dos outros como condição da própria e da comum não pode ser senão o futuro de um processo educacional profundo e constante" (p. 244).

Aflora nesta frase um dos temas fundamentais do pensamento de Bauer, que é também sua lição mais salutar. A democracia é difícil. Leio no *Breviário* citado: "A democracia é seguramente o ordenamento político-social mais árduo. Ela supõe uma avançada maturidade ideológica e moral do cidadão em geral e não apenas de uma minoria elitizada. Supõe, além disso, uma capacidade ágil e crítica fundada numa honesta e robusta informação histórica e circunstancial" (p. 12) e, mais adiante: "O regime democrático é seguramente o mais difícil, o que mais exige empenho e o mais aberto a todo progresso, mas é também o mais custoso" (p. 44).

Que a democracia é difícil, sobretudo num país como a Itália, é, creio eu, uma das poucas coisas de que todos estamos convencidos. Mas também estamos convencidos de que não há outro caminho, e de que os caminhos fáceis são os mais perigosos e incertos e não levam a lugar nenhum ou conduzem a um lugar diferente daquele que nos propusemos ao começar.

No prefácio a uma antologia da revista *Caffè,* publicada cerca de 20 anos atrás, Ferruccio Parri escreveu: "O conhecimento de Bauer foi um dos maiores prêmios que a vida me deu. Quanto aprendi com este companheiro! Uma democracia menos postiça o teria honrado e, mais

ainda, o teria utilizado em sua energia inexaurível. Mas, como o mundo é mundo, sabemos que a cicuta é para os reformadores, e os louros para os corruptores". Pois bem, podemos dizer com satisfação que por mérito do prefeito de Milão e do Prof. Tramarollo, ao reconhecer ao "reformador" a honra que lhe é devida, nossa democracia, ao menos hoje, não é postiça. Um reconhecimento público daquela "ética submersa" de que falou Aldo Garosci e que, como ele disse justamente, permite à Itália, talvez mais que "a economia submersa", viver e talvez até ressurgir.

Jemolo: um mestre

Jemolo foi um mestre. Trata-se de uma expressão que provavelmente não agrada nem a você nem a mim. Mas tomemo-la em sua significação mais simples, com *m* minúsculo, apenas para nos entendermos, como se falássemos daquele que ensina o abecedário e as noções que todos deveriam saber e depois se transformam na base de todas as outras mais complicadas e abstrusas e nem sempre necessárias ou, pelo menos, não necessárias para todos. Neste sentido, até o próprio Jemolo pode aceitar a expressão. A sua vida foi um ensinamento contínuo, desde a cátedra até os jornais e tribunais.

Para começar, uma quantidade enorme de escritos: uso intencionalmente uma expressão indeterminada, "quantidade enorme", por ninguém saber exatamente quantos são ou quantos serão no seu total. Não sei também se alguém empreendeu a tarefa da compilação de uma bibliografia de suas obras: é uma empresa difícil, mas meritória.

Quem está habituado a ler o jornal *La Stampa* destes três últimos decênios experimentou certamente uma admiração pela oportunidade com que os artigos aparecem, a variedade dos argumentos, a rapidez com que são concebidos, o timbre pessoal inconfundível que eles revelam no estilo e qualidade da argumentação e da avaliação crítica.

Aqueles que estão habituados a outros jornais ou revistas — falo de jornais e revistas de cultura militante, não de periódicos de historiografia, nem jurídicos, nem acadêmicos —, sucede lerem páginas de Jemolo também: penso por exemplo na sua assídua colaboração em *Il Ponte* de Piero Calamandrei ou na *Nuova Antologia,* onde, dois anos atrás, li uma reevocação escrita com traços essenciais, de Pio IX, intitulada "Il 'mio' Pio IX", dando a entender que naquele "mio" (meu) estava o historiador que não deixa de exprimir seu ponto de vista e ao mesmo tempo faz compreender que tal tema lhe é familiar, quase lhe

pertence e que além disso faz parte da história universal e da própria história.

Mas não vou entrar na floresta de sua obra de historiador e de jurista, embora tenha lido já muitas páginas suas, a começar pela obra fundamental sobre o jansenismo que é de 1928, quando ainda era estudante, e não tenho vergonha de confessar que terei lido uma infinitésima parte. Desejaria dizer apenas que é muito difícil ser ao mesmo tempo historiador e jurista, soando a lugar-comum dizer que quem escreve sobre história e direito é considerado pelos historiadores um bom jurista e pelos juristas um ótimo historiador.

Para os historiadores, Jemolo é um autêntico historiador, e, para os juristas, um autêntico jurista. Para aqueles que não são do *métier,* seja-me lícito lembrar, como curiosidade, que numa das maiores revistas jurídicas, a *Rivista di Diritto Civile,* fundada há 25 anos pelo amigo comum Walter Tobagi, prematuramente falecido, Jemolo tem uma seção chamada *As lentes do jurista,* onde apresenta interessantes casos legais que passaram pelos olhos (e lentes) de sua atividade profissional. Quantos serão, hoje, estes casos? Mesmo não os tendo contado, estou certo de que se fossem recolhidos formariam um grosso volume. E isso não são senão migalhas e pedaços, como se dizia outrora, da obra inteira.

Mas falemos do mestre, com *m* minúsculo. É mestre porque escreve de maneira simples sobre coisas elementares que dizem respeito a todos. A forma que ele tem de estabelecer um contato com o público contrasta com a estranha vaidade dos "doutos". Seus artigos estão constelados em torno de "eu diria", "eu creio", "eu não creio", etc. Sugere, propõe, convida a consentir ou a dissentir, solicita, mete uma pulga na orelha, discute, interroga, mas nunca faz cair as palavras do alto.

Nos tempos das insensatas e arbitrárias diatribes ideológicas, ele não "ideologiza", ele foge das abstrações puramente doutrinais, do filosofar como fim em si mesmo. Gosta de reportar-se aos fatos. Reevoca eventos do passado, rememora casos pessoais, lembranças da

própria adolescência, leituras que ficaram em sua memória tenaz e prodigiosa, e cita tanto as palavras de uma pessoa de autoridade, como a conversa com um homem da rua. Lembra episódios realmente sucedidos e tramas de romances, narra como historiador os fatos que importam, e não desdenha, como jurista, os pequenos dramas quotidianos que o homem de lei é convidado a resolver.

Além de historiador e de jurista, é um observador atento, da mesma forma que o era Luigi Einaudi, um autor que aprecia e que cita sempre, com honra, aqueles mínimos eventos que os historiadores profissionais chamam, com razão, de historicamente irrelevantes; os fatos de que dispõe para tecer a sua trama são inumeráveis e tirados das áreas mais diferentes e das épocas mais distantes; eles constituem um repertório inexaurível de oportunidades para exprimir um juízo, de apontamentos para uma reflexão e de exemplos para uma conclusão moral.

Não ideologiza porque não acredita que as ideologias políticas são destinadas a salvar o mundo nem que as ideologias que dominam a cena sejam doutrinas de salvação. Para ele, a doutrina da salvação é uma só. Se desta decadência — e que na sua obra existe o sentido da decadência parece estar fora de dúvida — o homem conseguir salvar-se, isso não dependerá do triunfo desta ou daquela ideologia.

Dependerá da renovação moral que ninguém pode prever e muito menos provocar através de uma receita mais ou menos bem-confeccionada de transformação social. Os desígnios da Providência são imperscrutáveis e, da estirpe de Caim, escreveu ele recentemente, nasceram também os profetas, os santos, os homens de caridade e de sabedoria. Por que não deverão eles renascer? Quando e como não nos é dado saber.

Sempre pensei que a diferença essencial entre uma concepção religiosa e uma concepção exclusivamente política da história, e, portanto, do destino individual e coletivo da humanidade, está em que o reformador político acredita na renovação do homem através da reforma social, da mudança mesmo radical das instituições, e o religioso, ao contrário, acredita que as instituições e a sociedade mudarão quando mudar o homem, e quando nascer ou renascer o homem novo. Mas renascerá?

Existe em Jemolo uma veia pessimista, como de resto em todos os escritores que têm vocação de moralistas. Mas não é um pessimismo sem esperança. O pessimismo, o pessimismo cristão, segundo entendo, não é niilismo.

Não sei se devo justificar também esta expressão "moralista". Convém, entretanto, falar sobre uma palavra recebida com reserva por muita gente que a ouve. Sobretudo num tempo como o nosso, em que as formas mais repugnantes de degradação moral — que diariamente estão diante de nossos olhos — são justificadas e por vezes até exaltadas como liberação salutar de inconfessáveis e confessados tabus. Exatamente por isso existe um sentido em que a palavra "moralista" tem direito de sobreviver em sua significação mais alta.

Reportando-me à distinção fundamental, que entre outras coisas serve para distinguir a ação moral pura da ação política pura, entre ética de princípios e ética das responsabilidades, chamo "moralista" aquele que julga a própria ação e a ação alheia não com base em resultados, no sucesso, ou seja, no que se segue à ação, mas com base no princípio que a inspirou e que vem necessariamente antes.

A máxima que exprime melhor o núcleo essencial desta ética, de qualquer raciocínio e de qualquer explicação, é a seguinte: "faze aquilo que deves e aconteça aquilo que pode acontecer". É uma máxima que tivemos oportunidade de ler muitas vezes nos escritos de Jemolo. De resto, só mesmo quem fez sua a ética dos princípios e não a dos resultados pode ter escrito, como ele, nos dias angustiantes que culminaram com o assassinato de Aldo Moro; e pertencer ao grupo daqueles que preferem morrer como Abel a viver como Caim.

Entre a miríade de livros escritos por Jemolo existe um que me é particularmente caro e que li e reli. É o seguinte: *Os anos de prova (Gli anni di prova)*, publicado pela Neri Pozza em 1969. Um livro autobiográfico que, segundo me parece, passou quase despercebido.

Esse livro fez-me entender entre outras coisas em que sentido

Jemolo costuma dizer que é um pequeno-burguês. Para quem o conhece bem, trata-se de uma definição inaceitável, de um auto-retrato que parece reflexo de um espelho deformante. Não basta dizer que ele é sempre severo para consigo mesmo e que tende a ver mais os lados negativos do que os lados positivos de sua obra. E para não se abandonar ao menor movimento de orgulho compara-se àqueles que acha melhores do que ele: Croce, "um farol da minha geração", de quem não soube conquistar a estima ("uma de minhas falhas"); Einaudi, de quem admira a sabedoria nutrida pela competência. E destacando as falhas diminui os sucessos: comenta o prêmio Viareggio que lhe foi concedido em 1949 pelo livro *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni,* observando que o júri não conseguiu chegar a um acordo e terminou por dar o prêmio a ele como "solução pacificadora".

Isso não basta porque, embora seja difícil, como sabem os sociólogos, fixar os traços de uma classe social, e mais ainda de uma classe de contornos mal definidos como a pequena burguesia, foram a ela atribuídas na história italiana recente duas culpas históricas e contraditórias: a de ter constituído a força do fascismo e, após a queda do fascismo, a força da democracia-cristã.

Nada de mais repugnante para o espírito de Jemolo do que o fascismo ao qual neste livro e em tantos outros (desejaria lembrar pelo menos *Italia tormentata,* 1951) dedica algumas páginas onde insiste de modo particular na obra de "pervertimento" realizada pelo regime sobre as pessoas mais estimadas pela sua integridade. E nada de mais contrário à sua ânsia de renovação após a catástrofe do que a política de restauração do partido destinado a tornar-se o partido dominante da Itália republicana e de seu líder De Gasperi, a quem dirige a censura de ter extinto a "sarça ardente", um dos raros momentos em que lhe pareceu poder olhar confiantemente o futuro (o outro será o pontificado de João XXIII).

Mas, ainda para aqueles que põem em discussão e rejeitam as culpas históricas da pequena-burguesia, a mentalidade que se atribui ao pequeno-burguês é sempre a de conformista, a daquele que se dobra

diante do poder por amor de sua tranqüilidade, que aceita a ordem constituída e olha com suspeição o rebelde. Também, debaixo deste ponto de vista, o único de resto que tem relevância histórica, Jemolo está no pólo oposto.

Quantas vezes ele fala de si próprio como de um "mal-pensante" ou como "um homem do contra"! De fato, sempre combateu do lado destinado a perder: neutralista durante a guerra, após a guerra entrincheira-se com a terceira força entre os grandes grupos que dominam a cena durante a guerra-fria, uma força que não existirá nunca. O único grupo político de que participará ativamente é o movimento efêmero da Unidade Popular, que se junta em torno de Calamandrei em 1953 para impedir o disparo do prêmio de maioria que instauraria na Itália um regime.

E, então, por que pequeno-burguês? Talvez se lermos suas notas autobiográficas consigamos ter uma resposta. Pequeno-burguês é o mundo romano dos últimos anos do século e da Turim "gozzaniana" em que cresceu e foi educado, "em que passou toda a sua infância". Um mundo de horizontes pouco amplos, austero, severo, de gente fiel ao dever, amante da ordem mas também respeitadora da liberdade individual, parcimoniosa não apenas por necessidade mas por convicção, laboriosa e sólida nos afetos; um mundo onde se tomam a sério as coisas sérias e onde ninguém se abandona a extravagâncias, a projetos irrealizáveis, onde não têm força os grandes ideais mas se praticam as pequenas virtudes, e onde o amor à pátria não é um nome vão, onde o sentido do Estado não é minimizado, onde o presente é marcado pela "monotonia dos dias todos iguais", mas o futuro não aparece como um incubo, pois "ninguém pensava que seria combatente de uma duríssima guerra, ou conspirador, ou perseguido político".

O fato de Jemolo considerar-se um pequeno-burguês significa, segundo creio, uma forma de se mostrar fiel às próprias origens, um ato de homenagem àquele "mundo já passado" cujos ensinamentos desejaria não fossem esquecidos nos tempos atuais.

Pluralismo, socialismo, comunismo, terceira força e terceira via, consenso e dissenso no regime democrático, guerra e violência como meios de busca de fins ideológicos, natureza e escopo das instituições. Essas são algumas das matérias submetidas neste trabalho ao crivo da lógica analítica de Norberto Bobbio, que analisa o poder e as relações sociais a ele associadas.

Dirigida essencialmente ao leitor não-especializado, em linguagem acessível e fluente, esta obra tem um objetivo específico: esclarecer a real significação das várias ideologias e contribuir para a formulação de uma sociedade mais justa, por intermédio de uma análise sistemática e competente do poder em crise.

ISBN 85-230-0262-6
COD. EDU: 011142